

中国人的




信仰

[法] 葛兰言◎著
汪润◎译

La religion des Chinois

中国人大多不会对自己所崇拜的神寻根究底，
祭供，充满着**现世报的功利**，
培养着自己自私自利之心。
没有信仰的纯洁性，或许更甚于没有信仰。

H.P.H 哈尔滨出版社
HARBIN PUBLISHING HOUSE

La religion des Chinois



在大多数中国人的心里，从来就没有明确的宗教信仰。

佛道，不过是妄图逃避苦痛时日的借口，抑或约定俗成的生活仪式；儒教，毋宁说是现世相处的哲学，或官方推荐的日常行为准则；只有祖先崇拜，才拥有一点明确信仰的影子。但这信仰也充斥着盼望先祖佑护和寄托美好愿望的功利性目的。

功利性，使中国人的信仰失掉内在的虔诚，也使中国人失掉本心的纯粹。

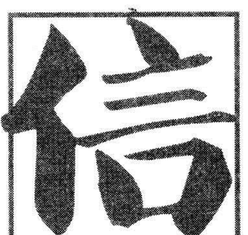
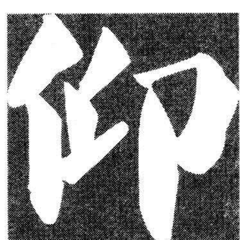


上架建议：文化

ISBN 978-7-5484-0967-0



定价：19.80元

中国人的

[法]葛兰言◎著
汪润◎译


哈尔滨出版社
HARBIN PUBLISHING HOUSE

图书在版编目（CIP）数据

中国人的信仰/（法）葛兰言著；汪润译. —哈尔滨：哈尔滨出版社，2012.5

ISBN 978-7-5484-0967-0

Ⅰ.①中… Ⅱ.①葛… ②汪… Ⅲ.①信仰-研究-中国 Ⅳ.①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 039917 号

书　　名：中国人的信仰

作　　者：[法] 葛兰言 著　汪 润 译

责任编辑：杨 磊 杨晓梅

责任审校：李 战

版式设计：中天华唯

封面设计：异一设计

出版发行：哈尔滨出版社（Harbin Publishing House）

社　　址：哈尔滨市香坊区泰山路 82—9 号　邮编：150090

经　　销：全国新华书店

印　　刷：三河市兴达印务有限公司

网　　址：www.hrbcbs.com　www.mifengniao.com

E－mail：hrbcbs@yeah.net

编辑版权热线：（0451）87900272　87900273

邮购热线：4006900345　（0451）87900345　87900299 或登录蜜蜂鸟网站购买

销售热线：（0451）87900201　87900202　87900203

开　　本：720mm×1000mm　1/16　印张：9.75　字数：140 千字

版　　次：2012 年 5 月第 1 版

印　　次：2012 年 5 月第 1 次印刷

书　　号：ISBN 978-7-5484-0967-0

定　　价：19.80 元

序 言

子曰："可与言，而不与之言，失人；不可与言，而与之言，失言。"

——《论语·卫灵公》

本书共包括四章及一个结论。其中，第二章和第三章分别论述了封建宗教和官方宗教的状况以及影响。在这两章中，我使用了分散于中国大地各处的重大历史事件和史实，它们集中在一起就构成了统一的中华民族的文化基础。公元前2世纪以前的中国，是诸侯国分裂割据的时代，那时的中国并非是因为有相似的政治关系而被称为中国，而是因为拥有共同的文化才被称为中国。这种共同性又有其自身的复杂性，因此在中国广阔的大地上，差异性一样有自身生存的空间。然而，我在第二章《封建宗教》中并没有涉及差异性的探讨，没有把因地域差异而形成的独特性纳入其中。我试图描绘宗教生活在各个地区的一般形式。

必须补充的一点是，通过研究一个个的特例来描绘一般的形式和规律，往往会存在一些风险，因为相关的历史记载几乎全部来自于鲁国。我们也有足够的理由认为，从封建王朝开始，鲁国的风俗文化就被奉为

规范；到了封建大一统的时代，它们终于被尊为不可动摇的准则。从这点来看，也许我们根据鲁国的史料描述封建宗教的情况，并试图构建中国宗教发展的整个面貌，也没有太大的错误。被历朝历代的统治阶级奉为祭祀礼仪的典范，恰恰就是由鲁国的封建宗教归纳衍生出来的。也正因为如此，我们有必要对鲁国的情形加以详细的论述。因此，第二章将是本书中最长的一章。我将在这一章中，描绘崇拜和信仰的主要形式，并推测其发展趋势，希望借此揭示在宗教生活形成的过程中信仰与社会组织的相互关系。这些崇拜和信仰的仪式、活动都发生在城市中，换句话说，是各个地区城市里贵族世家的信仰崇拜活动。因此，在本章开篇会描写有关城市贵族的生活情况。

第三章的开篇将是对一个特定的社会阶层描写：这个社会阶层拥有特定的集体特征，这些人被称为“士大夫”，他们所构成的阶层影响了后世的宗教仪式发展进程。他们遵守自家学说，有时各个派别针锋相对，派别之间的差异极其明显，最终，现实的环境和历史潮流使得“儒家”学说独占鳌头。孔子作为儒家学说的创始人，虽生活在封建时期，但因其思想对于整个封建社会的宗教信仰体系具有长远意义——它维护和保持了封建宗教信仰体系，同时又与古代统治阶级的需求相协调，是整个封建社会不可或缺的思想，所以我有必要在此多费笔墨对儒家思想予以考证。儒家思想又被称为儒教，也有人称其为中华民族的宗教，甚至“国教”。它被称为“国教”是因其完美地诠释了中华民族的民族性，至少对社会中的中产阶级来说，它是一种道德和行为的准则。从现实意义上说，它其实是文人的宗教信仰；从其起源和礼仪规范上看，它又是一种阶级宗教。因此，我将其定义为“官方宗教”。这个定义可以解释我为什么对儒家的神话创造毫不热衷，而且也觉得其中大部分并不出色，因为那些神话中有太多的人工斧凿的痕迹，是人为制造的信仰体系。我所定义的“官方宗教”，是从研究中华民族文人阶层的宗教习俗、道德和心

理角度方面出发的。因此，我的主要研究对象可以被称为中国统治阶级的“仪式化形式主义”及其成就。令我自己也感到惊讶的是，我居然花费如此大的篇幅来描述一种没有神职人员和实质性教义的宗教，一种仅仅建立在社会规范性和道德实证主义之上的宗教。

对于佛教和道教的描述在本书中的篇幅却十分有限，对于许多外来宗教，如摩尼教、景教、伊斯兰教等，则我根本没有进行描述。选择放弃这后几种外来宗教，我觉得是明智之举：研究它们在中国的历史，不外乎是借助中国的证据来补充其总的历史，但是无助于我们了解中国宗教生活的方方面面。不过，这个结论对于佛教则并不适用，道教的情况就又不一样了。道教实质上是“一场古老而复杂的思想运动”，在古时候，道教似乎与一种具有派别意识的哲学思潮相呼应。后来这种形而上学的理论激励了一批宗教行动者，并且萌生了一种信仰——这种信仰始终保持了宗教宗派的外观，并力图成为国教。从形而上的角度来看，道教代表了中国人最本土的哲学本源观念。这种观念一旦形成宗教，就与民间习俗和传统信仰观念相始终，成为它们的避难所和保护者，因为民间习俗和传统信仰一直受到官方宗教的排挤打压。倘若这种认识正确的话，道教理所当然应该成为这本书的重点。但我的解释是，我难以肯定这种结论正确与否，道教即是未知。

同样的解释却不适用于佛教。为了与道教相对应，我对于佛教也没有作更多的叙述。其原因当然不仅是为了满足单纯的文章形式：如果按照中国当时的状况来考虑，我认为将佛教定义为“一场利用官方宗教的不足而发起的宗教派别运动”是较为妥当的。而其作为外来宗教这一点，意义却微不足道。所以，我将第四章命名为《中国宗教的复兴》，主要讲述的是道教和佛教。我会在文中介绍并分析这二者，尤其是它们之间的互补性作用。由于作为当时的国教，儒教并不能满足文人士大夫之外的普通人在宗教生活方面的需求，因此，我有必要谈谈国教与其他宗教之

间的持续斗争。必须指出的是，这种争斗的结果是儒教的胜利，而必然的趋势却是三教的相互融合。

在现代中国，由于儒释道三教在形式上的重合，儒释道三教在宗教生活、准则和象征手法上不断融合的趋势已经为世人所公认。现在我来介绍一下我是如何构思第一章和最后一章的。由于种种原因，这两章的内容大都涉及我个人的观察[①]。第一章主要描写在乡村的民间宗教。实际上，随着中华民族的统一，封建等级制度的建立和城市生活成为整个中国历史发展的主导。但为了重建民间宗教和再现当时完整的农业社会状况，我有必要利用不多的文献进行归纳式的研究。恰巧鲁国这份文献为我提供了绝好的机会，让我可以用归纳的方法作相对扎实的研究。[②]历史上的一切都是臆测。所以，如何着手进行我的研究呢？在导论中我将尽力阐明古代中华民族的宗教基础。若没有这样一个导论，我们将如何理解官方宗教所获得的发展，即在原有基础上的抽象化、图示化和空泛化带来的发展呢？我们又怎能看清诸多不同教派所采用的策略呢？这些教派以不惜使宗教变得空洞为代价，寻求使宗教得以复兴的方法。它们甚至从一种古代文明中吸取了颓废的信仰、自然崇拜的元素，以促使教派在斗争中获胜。它们代表着中华民族性之中的一副面孔，而且在底层群众中大受欢迎。也许，为了描述宗教生活的现状，我们应该更多地走访农民群众，农民才是农村的中坚力量，我们应该重新发现底层文化的共同根基。

最后的总结部分论述的是中国当代宗教。这章无疑是要列举当今整个中国显而易见的实例和信仰。因为在此部分我必须对各种材料作出选择，并且所有的选择可能都是任意的，我只好走极端的路线。现代的中

---

① 在第一章《民间信仰》中，作者葛兰言作了大量原创性的研究，包括了他个人的看法和体会。而在最后一章中，他也融入了大量的个人观察。——译者注。

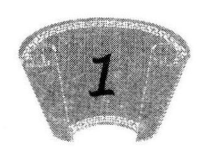
② 这里指的是《诗经》。——译者注。

国人是如何理解那些西方人称之为“宗教”的事务，我们如何理解中国人的宗教态度，我以我自己的方法来作出回答：我尝试考察现代中国人的宗教情感。我观察得出的结论是，这种宗教情感建立在一种完美的信念基础之上。这世间最好的信仰就可以通向真理吗？在以信仰作为主题的书中我不能妄下结论。写到最后，我将提出一个令许多中国人和西方人都感兴趣的问题：未来中国的宗教发展将呈现出何种态势呢？这个问题的引出是很恰当的。我果真会尝试去解答它吗？宗教史学家应该不会自欺欺人地以为自己拥有未卜先知的能力。



目录

第一章　民间信仰



乡村生活

城市与乡村的对立是中国社会的一个基本特征。[1]在中国最古老的文献中也可以找到这种城乡对立的证据。这种古来有之的城乡对立在古代无疑比后世更为明显。在封建时代，与城市居民不同，乡村人以左为尊；如我们所知，没有什么比各自的方位原则更易区分城市和乡村这两类人了。目前我们还无权认为这种差异是基于种族的不同，也不能视为是世族等级的分割。因为这两部分人经常彼此交流，有关历史名人往来于城乡之间的例子也不胜枚举。这种城乡对立同他们的群居生活方式的差异有关。在描绘城市生活的文献中，就有表现城乡不平等价值观的词句。乡村与城市生活的对比，其实就像是农民与贵族生活的对比。他们本质的区别是乡下人，或者说普通人、平民有适合他们自己的独特的风俗习惯；而这意味着贵族的礼仪不适用于平民，即“礼不下庶人”[2]。

---

① 在葛兰言看来，城乡社会形式的对立与互补是中国社会的首要特征。至少对于汉代以后的中国，他的观点有些夸大了城市和乡村居民的差别；而对先秦及其以前的城乡关系，作者的观点还需要更广泛的考古学资料证明。——译者注。

② 出自《礼记·曲礼上》——译者注。

如果没有《诗经》中所保留下来的诗歌，我们可能无法得知古人的风俗习惯。这部诗歌集在王公贵族的眼中，有了象征意义，受到他们的尊崇。这些经过贵族之手再创作的诗歌，在其主题和诗歌语言方面却仍然保留着乡村野趣的灵感。如果把这些主题汇集起来，并用社会学方法分析，就能够成功重建一幅乡村生活画卷。但无论以何种方法进行重建工作，无论在文献中如何求证平民生活的蛛丝马迹，这个乡村生活画也只不过是一个大体的轮廓。在一个相当长的时期内，将中国内陆视为一个整体的看法是合理的：它消除了地域和历史的特殊性。毕竟这点不足是微小的，只有那些历史狂热者才会对其中的个体事件和精确的年代问题痴迷不已、对这种缺陷不可容忍。在整体重建过程中，记录下这种特殊性的机会就更少了；如果这一缺陷严重地损害了历史的整体面貌，也早就会被人指出来了。

在封建社会的早期（大约始于公元前8世纪，止于公元前2世纪），当然也可能在此时期的前后，各个城邦的联合构成了中华民族联盟体（即华夏民族，其主要是在黄河流域中部和东部地区，更广阔的边界似乎也可以包括南方地区），他们的日常生活状态大致就是乡村生活的情形。

农民们在高地上建造村庄，通常还会在村庄周围种植生长迅速的树篱。其中有些人是洞穴居民，可能他们在古代就生活在山洞里。他们最通常的做法是用泥和冲压结实的土建成窑洞。他们的墙壁和房顶都很薄，甚至会被老鼠或者麻雀弄破。在房顶的中央开有一个方形的通风口，以便让炉子的烟散出去，雨水沿通风口落下时，还可以被收集起来。在房子的南侧，朝东开一扇门，朝西开一扇小窗。整座房子只有一间屋子。房子的西南角是最黑暗的地方，那里贮存谷物；同时那里的草席子，还是晚上人们睡觉的地方。每座房子都有自己的场院。围绕场院的是一片果树园，果园里种得最多的是桑树。地势低点儿的土地留做农田，从东到西，从南到北，到处都是纵横交错的田垄。农田是方形的，农田和农

田之间有田埂隔开，田埂不是用来耕种的，而是用来走路的。旁边还建有小茅屋，看管着庄稼地的农民就居住在里面，直到冬天农闲的时候他们才离开。妻子带着孩子来田里送饭，只有在吃饭的时候，丈夫才能看见妻子。只要有充足的雨水，农民就能够从这肥沃的土壤中收获麻、豌豆、谷子等作物，其中最主要的粮食是粟米，这是他们的主食。当这些粮食经过打谷存贮之后，他们就会回到村庄里，修修屋顶，抹抹墙缝，关在房子里度过干冷的严冬。农民需要休息，同样土地也需要休息、恢复地力。此外，在冬闲季节，妇女忙着纺麻织布。男女在一年中交替劳作，这种有规律的劳作正是由于干湿二季气候更替而形成的，而这种更替的气候也正是东亚平原地区的气候特征。

不论是在农田里，还是在封闭的村庄里，农民在一整年中只和他们的亲属打交道。一个村子就是一个联系密切的同宗大族。血缘纽带和天然的亲子关系使大家族不会轻易分家：侄子同儿子一样亲，父亲跟叔伯也没什么两样。家庭生活本身不会产生排外的情感：所有的同辈年轻人可以通婚，兄弟或者堂兄弟、表兄弟可以娶同辈分的姐妹或者堂姐妹、表姐妹。在这种大型的家族中，母爱不会表现出令人嫉妒的情感：如果家族偏爱了谁，那他肯定是家族长女的孩子。同样的，所有的姑、姨、婶等都可以被称为母亲。最受孩子尊敬的母亲不是他的生母，而是在家族同辈女性中年龄（或者她丈夫的年龄）最大的女人。实际上，年龄和辈分是家族共同体内部的唯一区分原则，家族是由辈分最高且年龄最长的成员领导和代表的。[1]这个人被称为首领或者父亲，即部落族长的意思。他的姓通常也是整个村子的姓。这个姓氏是宗族和村庄共同的象征，是一种实体的认同符号，既具体又无法言表，这种共通的认同感正是亲

---

① 葛兰言在此把中国古代的亲属制度的本质视为年龄和世系的双重区分，而且在早期中国是以单侧亲缘关系世袭，先是母系然后才是父系。

属关系的本质所在。

日复一日，时间流逝，一直不曾分家的大家族会越来越自给自足，与家族外部的交流越来越少。当然家族不会完全孤立，更不会总是封闭。两性之间的差异不仅体现在交替分工的劳动方式上，这一差异也体现在宗族内部的婚姻禁忌上。同一辈的孩子中的男性或者女性，不得不离开家族村庄，与邻村的异性结婚，同样也交换了另一群性别相同的异姓年轻人到自己的家族村庄里。这样的交换可能最早发生在男孩子身上，因为古代姓氏是靠妇女们传下来的，而且房子也归女性所有，作为上门女婿的男性并不占有房子、成为房子的主人。但是从文献直接记载的婚姻情况来看，交换的是女孩子们。在古老的诗歌中，最让人感伤的是被迫嫁到陌生村子的新娘。本质上说，不同家族之间的婚姻交叉，就像纵横阡陌的农田。通过这种婚姻方式，每个村子都接受邻村的一群“人质”，而同时也提供一群“人质”给邻村。通过这种定期交换，一个家族与另一个家族之间互惠互利，休戚与共，这也使得家族外部的影响永久地浸透到了内部生活里。家族共同体之间的依赖性与当地地方共同体的权威性都变得更加明显，而这种团结了血缘和地缘的共同体是另一种更大范围的族群组织。

这种更高级的族群复杂组织内部能够休戚与共，并不依赖于简单的家族情感；那种情感并不是源于长期接触、利害关系、共同劳作和共同用餐等。日复一日，个人完全属于他的家族，而且这种归属感意识强烈，对邻居产生习惯性的抗拒心理。只有在特别偶然的情况下，家族利己主义才会为更高级族群组织的活动服务；这种光彩夺目的更大范围的利益活动场景并不常见。中国农民的那种有节奏的劳作生活使得他们每年有两次机会参加这种特殊场合：一是初春时，放下家务劳动，开始农田劳作的时候；另一个是秋末时，收获完粮食，开始家务劳动的时候。这两个时间点都是男女劳动交替、生活模式变化的时候。纺织了衣物，收获



了粮食，每个家庭都很富足：这是享受快乐的时刻，是放下劳作尽情欢乐的时刻，是进行盛大庆祝、祈福的时刻，也是迎来物品交换和大型社交活动的时刻。相互交换并不是为了直接的物质利润，每一个家族都为自己的劳动果实而自豪，都希望展示自己的财富；相邻的家族也一起来到村社集会中，邀请对方分享自己的财富：通过这种慷慨可以赢得对方的尊敬。在这些隆重的家族集会上，平时离群索居、自我封闭的农民们此时才会意识到富足美满，感受到自身在公共角色中的力量，并且对相邻家族的敌意也自然消除了。与平日里相互隔绝、自给自足的时候所不同的是，不同家族相互渗透的渴望更加热切、更加感人，友情更加亲密、更加纯粹、更加完美。

盛大的狂欢活动由多个村庄联合举行，在狂欢中家族联合与政治联合的力量得到了确认。以男女劳作交替节奏为时间标志的狂欢集会也具有性狂欢节日的特征，在节日中通过婚姻交换，每个家族都从其他家族得到婚配的“人质”，同时也送出本家族的婚配人选。因此这些和谐融洽的农民节日也是婚配和繁殖的节日。这些意味着农田丰收、庆祝财富、祈祷未来的农民节日，同时也是食物狂欢和性爱狂欢的节日。它们一下子把人们从单调乏味的生活中解脱出来，深深唤起他们最大的希望，也激发出他们心中最高的创造力。这样特殊的活动孕育的实践与信仰支配着中国宗教的发展：公众的与家族的崇拜、对祖先与土地的崇拜、甚至对天的崇拜，都是从人类和自然生产繁殖的节日狂欢中迸发出来的。这些节日活动展现了家族精神，同时也创造了社会意识。

（1）圣地和农民的节日

乡村联合聚会通常在一个专门特设的地方举行。那里不能是耕地，也不能是家庭住户，这个地方对每个人来说都是神圣的，绝不可以亵渎神灵。在中国的大部分地区，这些圣地都被相当明确地标出来了，但我在这里描述的只是节日仪式的大概情况。人们需要找一个有丛林、流水、

低谷和高山等多样地貌的地方举行传统华丽的节日庆典。四方香客蜂拥而至，他们到此往往路途遥远，通常要驾着马车；他们衣着光鲜，穿的是新织的时尚衣服，绚丽的新颖服饰也显示着每个家庭的富足。平日被关在家里、很少露面的妇女们，则在此时身着盛装呼朋引伴，互相炫耀着一道参加庆典，她们就像天空中的云彩一样绚烂。她们穿着小格子图案的薄棉布裙，戴着灰色或者玫瑰红的头饰，漂亮得就像木棉花或者樱花一样。人们在聚会中结识新朋友，又重温旧谊。他们彼此拉着袖子，牵着手，尽情地享受着期盼已久的聚会时光，享受着这段注定短暂的快乐时光，此后又期待再会的喜悦。在这隆重又狂热的集会上，从各个地方来的人都奔走着、蹦跳着，到处都充满了欢乐。幸福感不分彼此地在集会上传递着，在同族人之间交流着，族人们互相目睹着对方的喜悦，幸福的新记忆在人群中蔓延。他们希望这种有益的接触能够尽可能地亲密；这种亲密似乎可以奇异地扩大其自身的内心世界，在亲密的友谊中得到心灵的祝福与净化。他们感受到从这块土地的每一个角落都蔓延开来的一种守护神的神圣力量，人们以各种方式祈求这种神圣力量的降临。神圣力量就蕴藏在自然万物之间：他们登上的山谷间坡道、他们撩起裙摆趟过的小溪、他们采来的盛开的花朵和绿绿的蕨类植物以及他们砍伐来的灌木、白榆树和橡木，都蕴涵着神的力量。他们点燃篝火，在花朵的香气中以清泉沐浴，浴后微风拂面，吹干了身体，这一切都充满了无限的力量，是合乎"天道"的自然力量，所有一切都是人神之间对未来希望的承诺。[1]与人类相同，有很多动物们也举行着季节性聚会，蚂蚱在草丛下聚合，候鸟们也停住了翅膀，鱼鹰在沙岛上聚集，野鹅在树林里

---

① 作者认为中国古代的宗教信仰是万物有神论，并且主要是对自然神的崇拜。自然神的力量与"道""德"和"天"的规律是一致的。人通过对神的崇敬和献祭，得到神的佑护，这是一种互相承诺的关系。——译者注。

相呼互唤，这一切都是节日的一部分，都分享着此时此刻的神圣。它们的叫喊声和追逐声成为一种信号、象征和语音，从中人们可以听到自身情感的回声。他们与大自然的秩序和谐统一，也就感受到了自我力量的增强。他们的节日随着雨季的到来而开始，也随之结束而告终。难道这些节日是由最初和最后一道彩虹的出现而调整的吗？或者他们规定了彩虹的出现时间？在这些聚会中，乡村的和谐会尽量与自然节奏相一致，一切都在欢乐的氛围中变得更加亢奋，人们想象着他们自己与大自然协调统一了。他们创造性的狂欢转变成为一种对崇拜的需求，于是聚会圣地上的一切都得到崇拜，包括巨大的孤立树木、小片树林，水塘、河流交汇地、倾泻的泉水、土堆、开裂的石头、似乎留着巨大脚印的岩石。

但在中国古代的农民走出循规蹈矩的日常生活同时（无疑是艰难而残酷的，当然也是不幸而空虚的），他们无不经过一个转变的阶段才能进入宗教狂热：他们从家里出发，去参加节日聚会的时候，并没有准备立即爆发出奔放的激情，因为此时他们仍被各自地域的沉重的情绪所包围，他们浸透在家族利己主义的思想里，对陌生人充满猜疑。不同群体之间彼此接近的时候多少都有些惧怕，每一个群体都为另一个群体的威望所动，但他们不正是需要维护自己家族的荣誉吗？一群人面对另一群人时，互相嘲弄，挑战对方，害羞被开玩笑的气氛所掩饰。这样，节日活动就开始了，整个节日是在一系列比赛中进行的。圣地的多样性地貌为游戏活动提供了丰富的素材，情绪一旦发泄出来就显露无遗。营造鸟巢（就像燕子那样）是联赛项目，又如拾劈柴和采草药，甚至斗花[1]也是。还有沿着溪流和山坡的赛跑比赛、竞走比赛、推车跑、赛龙舟等，特别是穿

① 作者在这里所指的“斗花”其实是男女以花对唱。每年春季，男女相对列坐，中间置一石案，有黄、白色的花放在石案上，男女轮流对唱，被男子歌声打动了的女子会把一朵小花戴在头上。

越浅滩的比赛最为有趣；他们把衣服系到腰上，既挑衅又逗乐。自信和快乐在所有这些竞赛中蔓延，在娱乐活动中，每一群人在分享胜利的喜悦和自我肯定的时候，家族精神渐渐地摆脱了过分害羞胆怯的束缚。礼物替代了挑战：人们互相交换采摘来的花朵，友好地许诺下次再相聚。由于和平的竞赛，相邻的家族走到了一起，忽然开始感到强烈地需要彼此交流，需要乡村和谐，除旧布新。在圣地的竞赛中，焕然一新的生机和活力再次应运而生。

节日里的竞赛使得社会合作关系再次恢复了活力，因为通过竞赛给家族联合带来了最年轻的力量竞争，并且在家族之间的亲密交流中结束。在古代节日中最重要的是成人礼，这个成人仪式把此前关在家庭里面的年轻人带入了社会交流之中。此后的订婚和结婚会给家族联合带来益处，减少了家族之间地域的封闭性。竞赛中相互对抗比赛的两个团队都由年轻人组成，他们既不是来自同一个村子，也不是同一性别，而且他们都是第一次参加圣地的聚会，在此之前从未互相见过面。我们或许难以想象他们当时的情绪，在每个场合下，年轻人都充满能量、激情四溢、诗兴大发，以原始的方式表现着情感的欲望。当他们在竞争中面对对手时，他们总是能够很有节奏地控制竞争行为，不论什么竞赛，都是以男女歌舞对决的面目登场。简洁的声音伴随着身体的姿势而变化，这种挑衅性的歌舞在各队中轮流进行，要按曲牌唱出诗意的对偶句。他们唱的主题都是被设定好的，都是宗教仪式的呈现。小动物们似乎也加入了圣地的庆典，它们嚎叫着、追跑着，各色各样的场景汇成了一幅声情并茂的圣地画卷。这一画卷不仅仅是姿势和声音的再重复，其所描述内容的丰富性远远超过了声音固有的意义。它们再创造了节日的符号，并且已经赋予了象征意义和强烈的传统情感。除此之外，通过彼此轮流歌舞对唱和对抗性的表演，他们还创造了完整的成语搭配，包括词汇与词性的对偶和对仗，由此产生了完全特别的句法功能和独特的抽象



比喻。[①]在竞赛过程中，歌舞表演并不只是创造了面对面的对抗性语言，更多的是创造了青春萌动的挑逗性语言：他们的手势和歌唱形式似乎拥有一种欲望驱使的力量，他们使用了圣地才有的象征符号，似乎圣地赋予了这些语言以表达占有欲和控制欲。在竞赛中，年轻人会扮成野鹅、鹧鸪和鹌鹑的模样寻找他们的伴侣，他们努力使彼此遵守双方结合的约定，这原本就是节日聚会的初衷。在这幅乡村风景画中，鲜花、绿叶、天空中的彩虹、汇合流淌的泉水，组成了一连串祈祷祝福的咒语，声音的符咒把人们的意愿与大自然连接在一起。渐渐的，在这一长串祈福咒语的影响下，对性的羞怯和家族自我封闭的意识逐渐消褪。最终，诗歌的力量把男男女女带到一起来，他们不再抗拒男女结合的义务。

他们的第一次野合是在春季庆典的时候，但真正建造房屋、安顿成家却要到秋季庆典过后。只要还在田野里劳动，即使是老夫老妻也各自分开生活，已经订婚的年轻恋人也不能见面，除非他们在晚上偷偷摸摸地私会。他们会跳过篱笆墙，躲避亲朋好友的目光，在夜色的笼罩下谈情说爱。特别是在月圆之夜，他们低声唱着情歌，小心地共度良宵，在天亮鸡叫之前悄悄地分开。夜晚的私会无疑是纯洁的。性爱的对抗十分强烈，甚至需要长时间的准备和互相悦服的时刻，他们才能来到一起。性的结合似乎因长期被禁止而变得更加令人害怕。但当性爱被允许并且被引导后，在春季的庆典中，各个乡村里的所有青年第一次聚集在一起，那是多么独特和令人激动的时刻啊！他们那诗意的激情，在宗教的传统精神下迸发出来，突然之间就知道如何即兴地载歌载舞，而一旦结婚后，

① 葛兰言继承了他的老师涂尔干的结构主义思想。他认为宗教仪式是一种多层次的语言表达，包括声音和姿势。不同声音和动作的搭配都有具体的特定的功能和用法，而且语言就产生于此。作者还专门作过《诗经》的研究，认为《诗经》是节庆时的歌谣，大多为情歌，反映了当时人们的语言特色。——译者注。

他们则不能再歌唱。自然界中的一切也融入他们极具能量的情绪之中，男孩们和女孩们聚集在圣地，想象着他们年轻的结合与大自然的重生达到和谐统一。圣地河面上的浮冰在春天的气息里融化，溪流有了生命缓缓流淌，干涸已久的泉水再次喷涌，最终细腻甘甜的春雨重回大地，早生的花朵含苞待放、李树抽枝、桃花遍开、燕子回归、喜鹊筑巢、鸟儿成双成对，鸣唱、追逐、嬉戏。孕育生命的愿望早已在他们心里成熟：吞下鸡蛋，瞥见天边的流星，把采来的车前子兜在裙子里，订婚时互赠花朵，这些都象征着母性。他们相信在春季举行婚礼更有利于万物复苏，是他们求来的春雨，并且结束了冬季休耕的人们再次敞开了肥沃土壤的胸襟，哺育庄稼。圣地目睹了人们壮观的劳动场面，圣地赋予农民劳作以神圣感，圣地展现了无限的创造力，并在每一次节日庆典里得到无穷尽的更新。

在这些春季庆典的节日里，对于年轻人来说，性交是核心仪式。在任何时候，春天这个字眼都意味着爱情。还有什么时候爱情会如刚刚萌生时那么强大而有力？春季庆典的性交仪式几乎不需要聚餐来结束，毕竟对于订婚的目的来说，性爱的作用已经足够了。当人们要步入家庭生活时，他们就会忙着置办物品，为将来的共同生活尽可能地作好准备。狂吃豪饮是秋季节日庆典的本质特征；性活动退居第二位。因此，这不是成年仪式和年度的开始典礼，而是庆祝丰收和回家团聚的节日。这种节日一开始就呈现出鲜明的特点以及乡村狂欢的场面，男孩女孩们无疑会继续聚集在圣地唱歌跳舞，但是庆典的主场已经转移到给麦谷脱粒的麦场上。邻居们互相邀请对方去参加盛宴。主人和客人分为两拨儿，就像情歌对唱竞赛那样分列成两排，绝不会混站在一起。这也是当地家族之间对立的首要表现形式。他们每个群体都知道不吃自家地里收成的好处：他们不敢第一个品尝自己收获的水果，他们首先想到的是，要把新收获的水果慷慨地献祭给神农，以祈求新的财富。这些慷慨的行为有时

候成为一种家族的荣誉，也会带来丰收的好兆头。为了更有信心得到神即将赐予的丰收，难道不需要把现在的富足让所有人都知道吗？而且，没有人会是失败者，因为没有人会希望比邻居们花费得少。这样，人们轮流挥霍着财富，所有人都确信这样对待财富可以使自己更富有：相互尊重和信任彼此村庄的财富。他们宰杀羊羔，带来成坛的美酒，然后风卷残云，酒足饭饱。在这样不平常的聚会里，所有人都感觉更加亲近，他们既不同于亲属关系，也非日常接触关系，而似乎是有更高的价值，这是在宴会中喝醉后迸发出来澎湃的激情。他们互相用犀角杯敬酒："万寿无疆！福寿绵长！"然后每个人都再回敬道谢。

田野里的农民都对土地心怀感激。他们拍打着土鼓，伴着节奏歌唱自己的劳动，歌唱过去一年的生活。他们呼唤着一切有益的大自然力量来加入盛会。在舞蹈中，他们扮演各种有灵性的动物，例如猫和老虎等。[①]宗教的热情使他们忘我地兴奋不已，一位哲人在观看庆典的时候，曾经形容这是"一国之人皆若狂"。[②]但这种兴奋与春季聚会中的兴奋极不相同。丰收的节日是由村长和村子里的长者主持的，所以这个庆典的主题也表现为敬老，同时也是秋收冬藏交替的节日。[③]春天象征着"爱情、团圆、欢乐"，秋天则象征着"死亡、离别、哀悼"。结束了农耕，土地得到了休养，用完的"旧东西"被分门别类地收了起来，就像人一样退缩到家里过冬。寒冷干燥的季节降临大地，土返其宅、水归其壑，老人们手持榛杖，身着白色素衣，目送着一年的逝去。万木肃杀的严冬开始之时就是为老年人准备的节日，就像春季节日是属于年轻人的一样。这些

---

① 《礼记·郊特牲》："迎猫则为猫之尸，迎虎则为虎之尸"。——译者注。

② 《礼记·杂记下》中，子贡回答孔子的话。——译者注。

③ 作者这里指的"敬老节"就是我们现在还有的重阳节。重阳节是农历九月初九。寒食节是在三月初三，两者对应为春秋大节。——译者注。

村社共同体的生活与自然时间的节律和谐统一，进而又一次成功地维护了大自然的法则。

(2) 古代信仰

中国人普遍认为自然世界与人类社会紧密联系，天人合一是所有中国人信仰的基本原则。我们可以追根溯源，探究这种观念的缘由所在。在春秋庆典的节日场合，中国农民对生活的情感格外强烈，精神的创造力由衷地展现出来。这些欢聚的节日与田间劳作的节奏相一致，也与季节更替的节奏相呼应。就在社会群体拥有了共同意识的那一刻，社会共同体也就随之聚集产生了。人们注意到大自然无法更改的周而复始，天人合一的原则就在人类的内心深深地扎根了。但是当时的人们并不能清晰地区分自然法则与个人内心欲望的差别，也常将独立的社会意识与自然环境混为一谈。这纯粹只是一种情感上的认识，需要经过漫长的沉淀思考后，才会形成系统的天人合一理论体系。在农民们看来，所有那些在节日里的习俗与习惯普遍都能够发挥相应效用，其根本保证就是天人合一原则；通常那些效用是双向的，既以物喻人，也以人喻物，神圣效力的模糊性和不确定性恰好是一种宗教的必需品。在圣地的每一件事，以及节日里的每一件事无不有益于万物：竞赛中所有的行为和程序都对万物有象征和指示的作用；反之，圣地中发生的每件事也都是对人类社会的暗示或者警示。但无论是自然界还是人类社会，好像没有谁更有特殊的价值，也没有谁被安排了特别的结局。蚱蜢跳跃似乎也暗示着整个社会的规范，例如到了结婚的时节，在山谷中庆祝，族外通婚的习俗，跳舞求偶，订婚的程序，禁止嫉妒的行为，还有生育的规矩等。年轻人跨越潺潺溪流的行为则可以使生殖能力获得必要的净化，转世的灵魂顺流而下，雨季到来，季节变化。由于人们充满强烈而又困惑的情感，象征体系演变成所有信仰和崇拜的核心。

历法是有条理地组织这些混乱事件的基础。通过唱歌比赛，不仅产

生出大量象征性的成语搭配，而且还激发出了以季节为主题的艺术表现手法。农民们注意到大自然的循环往复、周而复始，并将其写入诗歌，从而创造出一系列关于节气的谚语。这些谚语在形式上与节日里的象征主题有着类似的固定模式、普遍形式、强迫性的特征，还富有传统智慧，这些谚语似乎也因此具有约束力。在新年来临之前，农民们感谢万物的恩赐，丰收后充实的仓廪伴他们度过了严冬，他们歌唱过去一年里的辛勤劳作，祈求上苍的保佑，希望来年会有好收成，坚信一年更比一年好；按照过年歌谣的曲调填词，吟唱来年的任务，祈求大自然许诺明年他们将继续富足安康。这种年节歌谣的内容和作用就是要证明自己以前顺从大自然的法则，同时，也宣誓未来依然顺从这样的规则去生活，歌谣的力量使得人与大自然和谐相处。很显然，极为重要的是，中国人把这些诗歌的力量归功于最受尊敬的立法者：历法始终是至高无上的法则，对人类社会和自然世界同样有效。一旦关于季节的谚语、对自然的观察和描绘、对各种存在的普遍象征和每个动作暗示的符号都被安排进入历法系统之后，每一件事物或者行为就都因其特定的位置，而被赋予了截然不同的象征标志，也就拥有了特殊意义和特别效力。因此，冬眠的动物出现了而又躲起来，老鹰变成斑鸠，斑鸠又变成老鹰，这些变化都不仅仅表现了春秋季节的更替，而且更是返回村庄休息或者到田间劳作、狩猎开始或者结束的象征。每一事物原本都有特定的表现规律，也似乎都对应象征着特别的效力；同样的，如果这些符号象征的宗教行为一旦远离了节日行为的舞台，它们便失去了特有的价值意义。[①]因此关键是仪式

---

① 葛兰言既不认可每一种仪式都有特定的目的和效用的说法，也不认为仪式手段和所象征的事情有一一对应的关系。送花可以是为了祝愿祛病健康，也可以是表示爱意，还可以是平安的护身符。反之，不同行为也可以达到同一个效果，例如吞鸟蛋、踩巨人的脚印，互送种子都可以视为是在祈求怀孕。——译者注。

发生的时机，跨越溪流的行为有时候只是为了求雨，也有时候则被认为是模仿动物求偶的仪式。

创制历法是宗教组织的职责，并需要有一定的指导思想。这一思想来自于阴阳的概念之中，它与天人合一原则相一致。阴阳的哲学启示非常重要，而且当时的天文学家认为阴阳就是宇宙的实体。在初期，这一思想只是事物分类的基本原则，不外乎这两种秩序，阴和阳，类似男和女。万事万物非阴即阳，或者某一类事物的总体为阴，而另一类总体则为阳。但是这些具体的分类也有实用的意义。整个宇宙空间即由阴阳对立组合而成，并随时间而交替变化。阴阳原则的这些具体分化互相协调变通，就是宇宙的全部奥妙，体现了宇宙整体秩序。大自然也是这样被描绘的。基于人们对自然万物表象的理解以及对人类社会的观念，社会结构必然是人们理解世界一般结构的模型。[①]在农业社会中，性别是最基本的区分形式，体现在家庭这一基本单元就是丈夫与妻子有着不同的姓氏和本质。这就是阴阳观念最基本的在两性群体中发挥作用的原因。男女必须在各自特定的时间和空间中活动，这符合阴阳互利，在时空中轮换互补的法则。只有在季节性节日中，在农民生活节奏压力下才能深刻地感受到社会的整体和谐：有时候是夫唱妇随，有时候是妇唱夫随；男女在圣地聚会的时候，站到各自的队伍里，轮流唱歌，在一片和谐与祈盼丰收的气氛中结合在一起。同样的，阴阳在春秋二季交汇，其后的冬夏就两相对立，依季节而一呼一应。[②]然后，为了使大地物产丰富，人类

---

① 葛兰言的说法来源于涂尔干。涂尔干认为中国的阴阳概念系统是社会秩序的核心内容，比阴阳更高级的秩序是“道”。正是人们的思想决定了社会结构，社会结构是人们世界观的反映。所谓的“集体表象”支配了社会结构，又进一步决定了对世界的看法。——译者注。

② 中国人使用的这些术语与那些用来表明女孩和男孩的对唱，鸟儿之间的呼应，以及订婚男女的呼应是一样的。按照中国文人的说法，在春天女性屈从于阳与男性，在秋天则相反。——作者原注。

繁衍生息，万物和谐生长，阴和阳以性的方式相互结合，天地也在彩虹连接下完美地结合起来。结合之后是分离，阴阳开始轮流履行职责：阴，有如女人，活跃于冬季，其天然的内向使她只能在离群的、黑暗的和封闭的地方劳作；而阳，有如男人，在夏日挥洒汗水，在烈日下收获丰硕的果实。阴意味着阴影，山之北，水之南。阳象征着阳光，山之南，水之北。对于圣地的外形也可以用这两大原则加以解释，年轻人对唱时，男女列队的位置也对应着山势的阴面和阳面。可见，这两大原则同样也孕育于季节庆典之中，归纳了人们的思维方式，阴阳的秩序构成了每个人切身体验的社会组织原理。这两个统领性的概念不仅涵盖了节日庆典的各个元素，而且其神圣的起源也赢得了信仰的威信，使得在整个中国历史中，不论是完全的教条还是科学思想，阴阳二元观念都长盛不衰，扮演着主导性的角色。

在古老的节日中形成的思想表述，把人类和大自然的繁衍生息观念紧密地结合起来，这一思想表述并非只是简单地植根于对阴阳两大宇宙实体概念的反映而已；这些思想表述从农耕社会时起就成为人们的信仰元素，而且成为了独特思想体系和宗教实践的根基。

圣地是孕育万物的最初起源之地。在节日中，一项最重要的活动就是跨越溪流，尤其是在春季。当年轻人首次穿越浅滩的时候，那时他们还没有过第一次性结合，他们内心迸发出强烈的繁衍生命的欲望。他们想象着自己的舞蹈、歌唱、律动、呼喊以及花草的芳香，都会为他们带来枝繁叶茂、硕果累累的景象。妇女们因轻触溪流而打了个寒颤，仿佛被泉水中漂浮来的灵魂穿透了身体。泉水喷涌而出，仿佛因春天的来临释放了被严冬囚禁在地下的泉水。由这些图像和感觉，人们产生了有关灵魂的想法，认为人死后灵魂将在春天寻求新生，会随着流水从死神监禁的地下喷涌出来。人们认为，死后人的灵魂会生活在深深的地下，是

严寒的泉水居所，名为“黄泉”。[①]黄泉是生者的故乡，起初与农民的土地思想有密切关系，人们认为需要挖掘坟墓实行土葬，为灵魂打开了便捷之路，使他们几乎都可以顺利到达黄泉。但是，死亡改变了居所的方位：生者的居所坐北朝南，而死者的阴宅则葬于北面，头朝北方。当中国人以中国国土这样的大尺度来看待灵魂归宿的时候，就要为中国所有的逝者找一个共同的居所，这个地方被定在了北方的国家边界上；因为在中国人看来，北方代表下面，而黄泉就位于北方的最深处。人的命运与万物的命运不可分离：水，冬季最盛，代表女性，为阴；水所代表的一切不得不在秋季的吟唱中被拖进冬季的严寒，世界之水交汇在深深的地下，那是阴之所居——黄泉。黄泉既是灵魂囚禁之所，也是其渴望再生之地，在那里超越了阴和阳的界限，他们静待着泉水破土而出、回归大地的那一刻。泉水带回来了生命，也滋润了肥沃的土壤，带来了富饶的希望。人们认为黄泉是生死轮回之地，新的生命从那里出发，赐予人类旺盛的生殖能力。就这样，从远古的生命轮回仪式中发展出了一种死生信仰，很快得以应用，并不断地被礼学家们加以改进。人们普遍认为，这种信仰总是模糊而又含混的，几乎无法区分这一信仰是由想象还是由情感所产生的。只有在最隆重的宣誓，或者恶毒的咒骂中，才会提起黄泉；在一般语言中要对其尽量回避。黄泉似乎直接是一种真实的实践，而不是任何崇拜仪式。

与黄泉观念相对应的是有关土地母亲和转世的信仰。在节日中，为了能够与圣地发生某种接触，村民们始终保持着对土地的归属感，这种归属感始终是他们所有情感中最为强烈的一种。谚语“狐死首丘”恰是这种归属感的真切写照。[②]村庄和村民之间存在着一种相互吸引的凝聚

---

① 在中国，土地在现实和理论中都是黄色的，谓之黄土。黄色在五行中也属“土”。地下就叫“黄泉”。——作者原注。

② “狐死首丘”是传说狐狸将死时，头必朝向出生时的山丘。比喻暮年思念故乡，用以比喻人不该忘记故乡。出自屈原《九章·哀郢》：“鸟飞反故乡兮，狐死必首丘。”《礼记·檀弓上》：“狐死正丘首，仁也。”——译者注。

力，地方群体成员之间的凝聚力本质上源于共同的地域，似乎是基于每个个人与土地之间具有相通的纽带关系而建立起来的。在现实生活中，只有在土地上举办集体婚礼的时候，才会意识到这种相通的纽带关系。随着情感的加深，男女之间在大地上的性结合实际上是人们与土地的交流。在一种复杂而强烈的情感驱使下，人们把圣地作为生殖和婚姻的源泉加以崇拜：这是一种完全的生殖能力，并不需要理会其生产的明确意义，也是一种最广泛意义的联盟，超越了亲属关系。圣地的神圣力量在性质上并不明确：它赋予万事万物以繁衍生息的能力（春天的种子和新的生命），但又不是具体的生产力；它使得左邻右舍的家庭都和睦相处、一团和气，对未来的富足充满共同的希望，但又不是具体某个家族始祖的图腾象征。圣地是以一种中性的形式得到尊敬的，并被视为最高的首领，拥有控制万物的能力。因此，那里不是举行家族内部节日的场所，而是家族之间举行成人礼和结婚庆典的场所。

对圣地的信仰决定了与土地相关的概念形式，但是在特定时间和特定背景下，所产生的情感和景象又使得土地的概念呈现出多种多样的表现形式。两性的对立甚至也存在于家庭生活之中，丈夫和妻子都来自不同的家族和不同的姓氏，他们保留着原有的行为价值，由于性爱结合在一起。这种性的结合也跟土地有关，需要有与土地结合的财产观念才能维持，是一种土地的家庭经济方式。这种家庭经济方式开始于家里黑暗的一角，那里是贮藏着种子的粮仓。现在，房子原本归妻子所有，她接纳了来自别村的丈夫，也就从此刻开始有了亲属关系，不再只表现为邻村的关系；从此刻开始，家庭组织的基础也不再只是亲族关系，家族血统变得十分重要，并开始成为家庭关系的基础。正是女性把姓氏继承下来，这是家庭同一性的真正象征。从这个时候开始，妻子成为了母亲，而她的丈夫仍然是个上门女婿。由于在交流中产生了情感的相互感染，从而也就带来了家庭中母亲、女性族长以及储存的种子和可耕种的土地

等等之间角色的混淆与属性的互换。生命包裹在种子里，正如生命孕育在母体中；谷物贮藏在夫妻睡觉的屋子里，种子象征着妇女即将受孕；作为种子的守护者，妇女又赋予种子发芽的能力。种子得到滋养，女性得到呵护。土地既是母亲，也是养育者。种子播种后就要经过月亮的十个阴晴圆缺的轮回，母亲也照样要十月怀胎。大地母亲包容所有生灵，使生命欣欣向荣，她也把逝者抱入怀中，独自哺育婴儿的头三天。这是母性的力量，是哺育的力量，是赐予生命的力量。土地孕育了家族的世世代代，生生不息。每每在生命的决定性时刻，都会与土地产生联系：降生与辞世。最值得注意的做法是人们会把死者或者婴儿放在地上。作为至高无上的决定力量，只有大地有权告诉人们生与死。只有大地才能给予或者取消人们生活在某一族群的权力。

婴儿降临人间之时，首先要在大地母亲的怀抱里断食三天，接受大地的滋养。三天之后，新生的婴儿一声啼哭，呱呱坠地，显示了他那旺盛的生命力。他的生母会按照人间的惯例喂养自己的孩子：刚开始，母亲给婴儿哺乳，没过多久，孩子就可以吃面糊、米粥了。此时，这个孩子的主食是大地的物产，他就算是人间世界的一员了。相对应的，当死者被放置在地上的时候，尽管所有家人都痛哭哽咽，但他再也不能复生。在去世三天之后，他才最终离开了生命之体，去往阴曹地府，他的尸体也要入土为安。[①]葬礼有两套仪式。在历史上，第二套葬礼仪式是在村外举行的，家族墓地是禁止任何外姓人进入的。在古代，都是在家族的私有土地内埋葬死者。第一套葬礼仪式总是在自家的大院内和屋子里举行，并且一直要持续到尸骨开始腐烂为止。死者的身体会分解进入家族的土地之中，遗体会在房屋的黑暗一角慢慢腐烂，那里正是贮藏种子的地方。

---

① 这里作者讲的就是民间“接三”的习俗，认为人死三天其亡灵就要到阴曹地府去了，或被神、佛或神、佛的使者金童玉女迎接去了。——译者注。

这些种子如果播撒在地里，会更容易发芽。那个角落也曾经是夫妻同床共枕的地方，女人曾经在此孕育新的生命。他们猜想女人之所以会受孕可能是因为家族土壤里的旺盛的生育力，正是这一方水土养育了她们体内的生命，而最终婴儿也继承了他祖先体内的物质。这种生命转化的信仰认为生命的魂魄漂拂在那个黑暗的角落，而那里正是他们祖先逐渐消亡，化为无形之所，每一个新的生命因此也都是祖先的转世再生。由于女性都是在自己的娘家受孕，所以转世来的灵魂必然来自母系。新生的婴儿正是祖先的转世，故去的祖先只是在大地母亲那里作短暂的停留，就再次转世投胎，重新回到家族生活的温暖怀抱。

与此同时，大地母亲的观点进一步发展，在地缘和母系血缘的基础上发展为宗族亲属系谱。家族与土地的关系十分密切并且带有长久性，人们开始相信家族的实体也像土地一样永恒不变。家族的实体不因成员的死亡而消减，也不因新人的诞生而扩张。每个家族成员的生和死都只不过是不同的存在而已。家庭实体分为两部分：一为生者，紧密地群居在一起，但又彼此保留了独特的个性；一为逝者，组成了含混不清的模糊集体。在生死之间出现了另一种亲属关系形式，曾经拥有个人权威的祖先们出现在生者的群体之中，逝者也从此彰显了个性，他们似乎也是由有不同个性的灵魂组成的逝者群体，这个群体被加以祭拜：这就是祖先崇拜。正是在生死连接关系的形成过程中，人们相信他们能够感觉到死者的灵魂在屋子里那黑暗的角落迅速地飘荡。

对家族逝去祖先的崇拜和对家族土地的崇拜是由并行不悖的两套不同信仰系统发展而来的。在房屋的西南角，生活着模糊不清的家庭亡灵、祖先灵魂、家神和守护神等各种鬼神。但是，有关大地母亲的观念则主要是源自于在圣地举行节日庆典时所形成的意识，因为这些庆典仪式都是丰收之后在庄稼地里举行的。在每一个住处，除了对农耕地的崇拜以外，还有就是对未开垦土地的崇拜。掌管家庭土地的守护神（土地公）

被安置在房子的正中央，上面的屋顶正是开口处，土地公的位置正好可以接受大自然的一切生灵之力，伴随着滋润万物的雨水，渗透到家族土地的正中心。另一方面，由于祖先崇拜与农神崇拜一开始就紧密相关，祖先崇拜总是带有季节崇拜的意味，其主要的庆典在春季和秋季举行，就像此前我们描述的那样，在春秋时节为生命的轮回而举行聚会。这些聚会也是家族联盟的节日，祖先崇拜很晚才成功地（或许永远也不会完全成功）演变为单纯的个人崇拜形式。如果说家族内生者的凝聚力体现于祖先的尸身进入了家族的土地，并且那些无形的灵魂在夫妻的床边等待重生的话，那么同一地域的群体凝聚力则要求在这片土地上所有先人的亡灵聚集着被引领到黄泉，这样才可以在圣洁的流水中得以转世。一方面，圣地是祖先聚集的中心，其中的每一部分都为圣地维持了整体的神圣性。就像祖先崇拜仪式总是要求公众参与表演一样，公共利益则要求家族崇拜不能归于任何个人，否则就会破坏了社会的整体。此外，从一开始祖先崇拜就与土地崇拜紧密结合，这对于获得农业的兴旺繁荣是必不可少的。这就是为什么当每个家庭的私人土地崇拜被大地崇拜所取代时，并且祖先崇拜似乎成为公共利益的一部分之后，还有与公众共有土地崇拜相关的耕地崇拜：即社稷的公共崇拜。

这也解释了祖先与农神崇拜之间、私人崇拜与公共崇拜之间的演化发展过程，及其相互错综复杂的关系。[①]

---

①虽然在此处作者似乎暗示有一个从私人崇拜到公共崇拜的发展过程，但是实际上作者在学术上是反对社会进化论的。他认为我们过于相信宗教有一个从简单到复杂的进化过程了，而实际情况是多元与多向发展的。如果说有发展轨迹，也应是从多元混杂的复杂宗教形态发展到不同复杂形态有机地相结合。——译者注。



民间神话与传说

有人可能会设想，这些信仰崇拜历史悠久，宗教节日又富于诗情画意，那么中国古代的神话创作一定不胜枚举，美不胜收。然而，如果我们去除那些陈词滥调和穿凿附会的虚构之后，中国的神话和神话人物几乎贫乏到了极点，与地中海和印度的丰富神话系统形成了鲜明的对比。中国神话贫乏的原因难道是中国的语言吗？因为在这种语言中，对动词、名词和形容词没有分别的词法，不利于短语的修辞连缀，而这正是神话创造的首要条件之一。而且，在古汉语中，动词完全没有格的变化，也没有什么语法规则会预先设定把自己看做个人化的主动的动作施加者。为什么词汇应该有人格化区分呢？实际上，最早的宗教与混乱的情感、复杂的图像很难加以区分。任何神圣的力量都不是以人格化形式出现的，不论是圣地，还是祖先都不是被赋予人性化象征的不同实体。一旦人们意识到人格化的力量，就会很容易用描述自己的语言来指代圣——许多神话即使不是由于修辞连缀的应用，也至少是因为人格化词语的使用才得

以存在。[①]中国的大部分神话都附着于各个地域的宗教崇拜之上，而当封建社会土崩瓦解的时候，地域性崇拜也随之消亡。由于一系列事物的快速消亡，当神话失去了崇拜系统这一支撑体系的时候，神话也就从社会记忆中逐渐消失了，随之消失的还有大量描述过去事物的传说。同样的命运也可能会落在那些乡村的民间传说上，因为文人学士蔑视传说，不屑于收集整理它们。只有那些直接记载传统古老节日情感的神话，能够作为节日的记忆从远古一直保留下来。这些神话能够流传下来的原因是其所表达的情感回应了永恒的理想，并在农历中作为传统节日的一部分幸存下来。

例如织女的神话故事就是这种情况。那是一个关于星宿的神话，其神话背景里的天帝和王母已经成为了农民心中的神灵，它是我们现在所能见到的关于乡村星宿崇拜的唯一证据。农历的发明及精心完善就是因为人们深信所有人类行为都是大自然的一种回响，如果不把星宿人格化，围绕农历的信仰系统就无法形成：我们看到彩虹，就已经联想到大自然的华丽婚礼。织女的传说就在类似这样的场景中诞生了。长久以来，作为年轻农妇的象征，织女是一颗孤独的星星，她一年到头辛勤劳动；离她不远但同样孤独的另一颗星星是牛郎星，他在天宫耕作田地——不论何地，男女性别分工各司其职都是必要的。隔在他们之间的是令人生畏的银河。每年一次，他们停下手里的工作，重聚在一起：就在此刻，天宫中的织女渡过银河与牛郎相会，庆祝他们的结婚周年纪念日。这时人间的鸟儿也来参加结婚周年庆典，喜鹊在婚庆中陪伴其左右。如果此时它们头上的羽毛秃了，那是因为它们聚集在深水里，用身体为织女搭桥。

---

① 葛兰言在这里的基本思路是，语言决定思想，但同时思想又影响了语言。把事物比喻为人，作拟人化的修辞描述是神话产生的基础，如：从雨水和动物的形象加以想象就产生了龙，再把龙拟人化就有了龙王和龙子，甚至又有了他们的宫殿和随从。——译者注。



由于织女对婚姻的忠诚，她成为了女红和婚姻的庇护神：在七夕的这天晚上，也就是天宫里结婚纪念的日子，中国妇女为了求子会做个小纸人，让它轻飘河面上；为了求得娴熟的女红技艺（“乞巧”），她们借着织女的星光穿针引线。但是，如果我们能够看到在整个中国历史之中的织女形象，那么她的面前会摆放着水果和鲜花的供品，她那庄严的画像被描绘在墓室的墙壁上，她在困苦中仍然坚持孝道，这都是因为历法给了她这样的一个地位，也是因为即使在一个妇女总是大门不出的时代和地点，在贵族住所的围墙里，仍然有一个花园，里面池塘溪水、山石树木，让人联想起圣地的宗教仪式场所。在花园里，有关古老节日的记忆可以通过一些季节仪式得以保存。织女的传说至今犹如当初那般纯洁无邪，在日本全境也仍然广为流传，新的元素也不断地加入其中，其诗情画意的浪漫真情跨越了几个世纪，使我们几乎亲眼见到那古老的宗教习俗。这个传说命中注定不能得到古代神学家的喜爱，他们不愿谈起它，既不知道也不希望为这个传说作一个宗教正统的解释。但也因此，织女传说也不受宗教迂腐的苑囿，在男性心中保持着永恒的魅力。

织女传说的核心情感历久弥新，表达了女性纯洁、勤奋和多子多福的家庭理想。关于龙的神话尽管混杂了别的内容，并且用途复杂，但也流传了下来，还有与之相关的龙舟节也仍然流行。雨水是农耕民族最大、最贴近的需要。在众多古老的节日中，跨越溪流的目的之一就是祈求雨水，这种跨越溪流的活动也是男孩和女孩的歌曲对唱。当女性没有参加公共节日的权力时，仍然要有两组人在神圣的溪流边对唱祈雨：其中一组合唱队不得不选择由刚离开母亲家庭的年轻人来担任，他们仍然在女性的养育之中。从那时候起，人们认为合唱时有节奏的舞动是在模仿龙的动作，以求龙离开冬季的蛰伏之地，飞到天庭，普降甘霖；通过模仿神龙的习惯动作，人们祈求也是敦促神龙遵从他们的风俗。但是人们也认为雨是由一阴一阳两条异性的龙打斗和交配而产生的，人世间的季节

婚礼和水中竞赛就是与神灵世界的交流互换。这些竞赛以不同的方式开展，有时候是赛龙舟的形式，在日历中也有特定的日子留给了此类竞赛。在赛龙舟的习俗中，所保留下来了龙神的神话仍然是中国人信仰的一部分。

这两个广泛流传的神话主题均是源于圣地节日庆典的某一方面。从那些众多热闹的节日庆典、采摘鲜花、攀登高山、趟过溪流、爬上岩石、围拜神树等活动中，将会涌现出多少神话传说啊？有时候这些神话被用做教条论断的素材，也就退化成学究气十足的东西：像阴阳、彩虹和黄泉就是如此。有时候封建宗教的神学家们收集了一些神话元素（我们以后将看到家谱的传说和不可思议的遇神而受孕的故事是如何产生的），将其吸收并融入正统的官方教条之中，很快就使这些神话的魅力和感召力消失殆尽，它们迟早也会像那些教条一样被人遗忘。还有些传说，其主题大多与动物相关，已经随着时间的流逝自生自灭；而这些关于动物的神话却构成了中国民间传说产生的基础，于是新兴宗教就常常具有民族宗教和民间宗教的外表。今天我们如何才能在混杂的元素中梳理出原有产生和发展的线索？在诸如三足鸟、玉兔、青蛙、月下老人、月宫桂树、凤凰、麒麟、龙、极乐世界、王母娘娘的蟠桃园、洪水、支着天的神龟、扶桑树、仙鹤、灵狐、老虎和刺猬等所有这些神话传说中，大众的想象究竟扮演着什么样的角色？道教的发明、佛教徒和其他宗教参与其中，又对传说起到了什么作用呢？



第二章　封建宗教



贵族的生活

我们也许无法知道中国的城镇是何时建立的，但是我们能够说出它们的建立原则是什么。城镇是封建领主和其辅臣们的首府。每个城镇都有它的领主，每个领主也必然拥有自己的城镇。居住在城镇的人都是领主的附庸，无论谁去那里生活都要接受领主的控制。一个领主可以拥有多个城镇；所有那些他不居住的城镇，领主就派其属臣管辖，于是该属臣就成了当地的直接统治者，并且拥有自己私人的朝堂。领主所在的城镇是他所有领地中真正的中心。根据采邑级别和其领主的爵位，这些城镇的级别可以分为：封建总领主天子所在的城镇是皇城；其他城镇属于诸侯及其高级卿大夫，后者也可勉强称为领主，至少在理论上是终身制。这些在城镇居住的诸侯、卿大夫和士就是贵族：他们标榜着一种特殊的符合自己爵位的生活方式；他们看不起那些活着只是为了吃喝的乡野村夫，而他们，所有的贵族和士大夫，组成了一个道德群体并称为王者之德。

通过对领地内城市秩序的构建，这种王者之德得以光被四表，格于上下。城市是由一位先祖所建。首先，他从山脊之巅俯视阳光照耀下的山坡及其阴影（确定地势的阴和阳）、河水流向、山脉走向；和村庄一

样，城市的选址通常也是选在高地。这位先祖根据阴阳向背决定城市的正确朝向。最后，在初冬的暮色将至时，金星爬到天穹正顶，人们破土动工，最先建造的是防御用的城墙。按照领主和城镇的等级，城墙用相应的石头或泥土垒成；围墙建成正方形，并在东西南北四个方向各开一个城门。然后，建立庙宇、宫殿、房屋，其墙体紧密结实，松木或者柏木的房梁非常坚固，飞檐回卷如燕翅，高高的柱子竖立屋中，屋前庭院平整而宽阔，有几间幽深的厢房供休息用，另有明亮华丽的厅堂则面向正南。领主的宅邸在城镇的中心，是其领地的核心地带。一条主路延伸到正南门，一直通向领主的觐见大厅。贵族的生活和领主的都市生活会在盛宴中展开，“执豕于牢，酌之用匏。食之饮之，君之宗之。”[①]

贵族们远离农民居住，高高的城墙围住了城市，以庞大家族聚居的方式居住在城市里，这样让贵族变得更加尊贵，他们围绕在领主的周围，并因此感到拥有了至高荣耀，同时也提升了他们的德行。所有的房子四周都有围墙，在不同的建筑之间没有公共的土地。贵族的居所都是在带有围墙的庭院内的一个巨大建筑群。在这大庭院的尽头都建有一座朝南的、高出地面，但只有一层的建筑。从东厢房和西厢房有两段台阶通向那里。在庭院的后边，穿过一扇窄门就是几间封闭的房间；庭院前边则是一间朝南的主厅，几乎与庭院一样开阔，厅内分立两根柱子支撑着中央横梁。主人住在这个封闭的庭院里，拥有众多建筑物，他俨然君主一般；他由东厢的台阶进入主厅，并面南而坐。正如城市的中心属于领主一样，这个贵族建筑群的中央部位专属于整个家族的族长：他面南而坐的主厅则位于正门的中轴线上，但又不能直接对着这个城市的正南门。

---

① 意为：子民和睦团结备感荣耀，把猪从猪圈里牵出来做佳肴，用葫芦瓢儿喝美酒。赐予他的臣民酒食，推选公刘为族群的首领。出自《诗经·公刘》——译者注。

拥有共同祖先的所有同族男性共同继承家族财产，他们至少在理论上必须一起居住在大家庭里。这是构成家族组织最基本的原则。一个大家族内有很多小家庭群体，因为亲属关系可以延伸到同一个高祖的所有子孙。大家族的族长是高祖的直系长孙，多为从曾祖父或祖父那里就以长嗣继承的传人。当小家庭里的父亲去世时，长子都要守在身旁，因为在父亲所有的儿子中，只有一个人可以传承他的嫡系，这个儿子就是他的嫡长子。其余的儿子就是庶子，或为偏房，和他的侄子们地位一样。当一个小家庭的家长去世时，其次子不能继承他，成为新的家长；在次子的儿子和侄子所构成的群体中，他并没有特殊的地位。然而另一方面，次子自己的儿子们却给予他首要的地位，因为对于他们来说，父亲的地位要优于大伯父，也就是这个小家庭的家长。当他们的父亲还健在时，他们就属于父亲的群体。一旦父亲去世，他们又在长子的领导下形成新的小群体。但是他们的祖父，或者祖父死后继承家族的最年长伯父，才是其下所有小家庭的真正领导者，他直接或者间接的，也是其所有子侄的权威家长。在每一个小家庭中，继承的权威来自于丈夫的血缘系统，而不是继承岳父的血缘群体。贵族家庭都是男性血亲继承制，这些家庭既非牢不可分，又非严格意义上的家长制。贵族家族的亲属关系并不是从父亲到儿子的直接传递（也不是天然血缘的纽带），而是通过授予采邑的形式，使旁系子孙群体围绕嫡传世系传承下来。在这个带有等级体系本质的组织中，每个家庭的家长拥有如同领主一般的权威，而在大家族中，共同高祖的子孙之中的权威来自于嫡长子制度，父权就是由此衍生而来的。

贵族家庭的组织形式不同于农民家庭组织，其群体内部极具联合性，也极度团结，而很少有孤立性。所有的父系家族成员具有相同的姓氏，这个姓氏是通过家族男性传下来的。当一个家族的最老一支的起源可以追溯到其族长的高祖父以上时，这一支便拥有了特殊的氏族名而不再是

姓：氏族不再有义务参加同一族群下的其他支系的丧葬活动，但家族内部依然禁止通婚。在封建中国的父系家族中，丧服制度是亲属关系的严格体现，而家族内部禁止通婚则是更亲密的亲属关系的标志，后者以共同的姓氏为象征，并建立在其成员共同的意识之上。通过族内宴会的方式，培养了家族成员的亲属关系，并使之得以维系。根据相互关系的亲疏远近安排举行这种宴会的频率次数，关系越亲密的，宴会就越频繁，亲属关系也就越走越近。反之，随亲疏程度的逐级疏远，亲属关系的感受也逐渐减少。尽管时间间隔很长，但至少在理论上，宴会可以使氏族各支系得以团聚，从而维系了他们拥有的相同记忆和相同姓氏。氏族成员之间亲疏不等，但亲属关系仍然是连接他们的共同纽带。男人的亲属关系取决于其特定而明确的身份，这种身份能够以某种确定的方式体现出来。在农民的家庭中，这个身份是通过个人的年龄和辈分来确定的。而在贵族家庭中，身份由拥有特权的直系长房确定：这是家族内各个群体组织等级分化的结果，而它本身又服从于家族的长嗣继承原则。长嗣继承原则标志着家族权威的出现——犹如君主一般的权威，在本质上是属于个体的，也只能从一个个体传递到另一个个体。在父与子之间，首要的是实在的共同性，由此他们被归为同一个群体。在父亲和长子之间，除了因偶然事实而造成的特殊纽带之外，当父亲本人是长子的时候，还存在着部分家庭权威的传承（如果父亲不是家族高祖父的直系继承人，这种权威可能随处增长）；而当父亲不是长子的时候，则是家庭权威的重新确立。家庭中的父权总是受制于更高一级的权威，同时还要受到家庭内部各种显赫权力的限制。只有父亲本人是长子时，他才能收养儿子；而且只能从比他年轻的弟兄家中收养；也只得收养与他关系最近的侄子；收养来的儿子必须也属于同一家族支系。只有在完全必要的时候，他才可能收养同姓的非本家族的人，但是带一个不同姓氏的人进入家族是被严格禁止的。作为一个氏族独有特征的姓氏和通过家族宴会确定的独特

身份，本质上是宗教的，而且是无法言说的。

即便是经过数次分家的贵族家族，也是一个封闭的群体，就像没有分开的农民共同体一样。在这两种不同的情况下，却因为同样的原因保持了家族的统一性，婚约维系了不同家族的成员之间的稳定关系。他们打破了排外的观念，周期性地与其他各家族联合举行聚会，从而促进了族群之间的相互依存性。然而贵族族群之间的相互依赖绝对少于在农民共同体之间，因为他们有另外的方式和更高的制度要求限制了这种依赖：贵族家庭原则上依赖于领主或诸侯的权威。婚姻交换的人数要顺应政治等级制度所规定的礼仪。每个贵族一般有权娶两个女子，士大夫的家庭可以娶三个，诸侯家庭可以娶九个，君主可以娶十二个。由于贵族家庭内部的权力结构，女人一旦嫁入夫家就不再分开作为一个个的个体，而是夫妻作为一个整体；于是一夫多妻制代替了群婚的模式。贵族娶一对姐妹，士大夫娶一对姐妹还要加上她们的侄女，即她们长兄的女儿，这是姻亲家庭的未来家长所给出的一种保证；这是长嗣继承制原则的结果。诸侯和君主分别有权娶三群和四群妻子：为了维护氏族支派之间的特殊认同感，当婚姻联盟中的一支订立婚约时，另外的两个分支也要遵从这个联姻，并加入第一个联姻群体。一夫多妻制的实行使得已婚男孩仍属于自己父亲和母亲的亲属群体，而已婚女孩则属于夫家的亲属群体，因此形成了贵族家庭内部女性一方罕有的单一性。贵族家庭中女性一方的关系也跟男性一方的组织模式一样：妇女们得依照等级秩序听命于家族中的女性家长，这个权力拥有者一般是长房长子的妻子，有时候至少在原则上她们也可能是家族的长女。家族中母亲（不能作字面解）的权威像父亲的权威一样，可以同时平行地行使权力，并至少在某种程度上超过了婚姻所给予的权力。妇女们形成了自己的群体，至少在理论上共处的时间要多于她们与各自丈夫相处的时间。她们居住在院落中曲径通幽的地方；在那儿，她们深居简出，谨慎行事。她们外出的时候，必须戴

上面纱。外面也都很难得知女人们在闺阁之内所发生的一切。当她们年轻的时候，接触她们最多的是保姆。保姆负责她们的行为、言谈、以及女红，而且要对这些年轻的小姐负责任。可是当她们成为寡妇以后，却比同辈男性拥有更多的权力。平常，她们的权威来源于她们娘家的名望。婚约订立时，未婚的夫妻双方都还没有见过对方或是被征询过意见，那这种婚姻就是媒人撮合的结果，而且提亲的过程也冗长复杂；也正如离婚一样，结婚是一种半外交性的礼仪，两个异姓家族之间的关系极为关键，而同样极为重要的是经过他们联姻后，两个家族也变得亲密无间起来。

通常情况下，不同家族之间的对抗与团结是在婚姻之外的其他场合确立的。大部分人的成人典礼，对于男人来说迥异于他们的婚礼，乍一看就是私人的典礼，它似乎首先是为了使年轻人远离他母亲权力的影响，然后与他父亲之间建立一种父系纽带，从而确立他在亲族之中的地位，其实质是宣告个体开始走向社会生命的仪式。仪式必须公开举行，主动邀请其他友好家族的成员参与仪式活动，他们的出席和监督是非常必要的。类似的仪式还有丧礼上的吊唁仪式，最终获得祖先的保佑和同祖宗族的礼金；只有相邻友好族群的相互协作才能保证这种仪式的有效性。在丧礼期间，这些族群按照家族相应亲疏关系组成了哭丧人群。通过带来双倍的礼物和吊唁，他们安抚逝者家属的哀伤。整个社会的关注可以防止单个家庭群体感到自己失去了力量和威信。反过来每个群体的凝聚力也是通过这种物质和道德上的互换而得以确认。

所有这些交换行为（就像我们提到过的在婚姻中的交换一样）都要遵循一定外交礼仪的原则：各个家族互相依靠，同时他们还依靠他们的宗主。社会像家庭一样，也是按照封建等级秩序建立、组成的。交换行为维持了不同家族之间的团结感，这与家族亲属间通过宴会确立的群体凝聚力是相一致的。正如家族共同体是维持亲属关系纽带的基础，各个地域共同体则是维持社会纽带的核心。但是，家庭权力的出现与公共权

力的建立相伴而生。如果说家庭的共有所有制仍然强有力地限制了父权的存在，那么在社会组织中宗主的权力直接超越了家庭内部的凝聚力。诸侯、士大夫的家族相互依赖是间接的，那是他们共同接受宗主封邑的结果。他们的关系遵守一定的外交礼仪准则，因为从此以后，他们将受制于与领主宫廷所建立的关系纽带：这些关系纽带的性质会带来平等、卑微、高贵等不同的感受。最卑微的贵族较少能够参与到部族之间的交换行为，因为他们与宗主的距离最远，而感到最被边缘化。因此旁系族群也能够理解他们自己是被孤立起来了，而且与直系族群之间存在着距离。他们有这样的感觉是因为他们很少有机会参与由家族首领发出邀请的家族聚会。相似的，诸侯、士大夫的家族首领通过与国家君主之间建立起来的亲密程度，确认自己的等级地位及自己对于宗主的责任，以及对下属家族支系的义务。在城市生活中，人的关系，包括个人和群体，尤其是群体关系，也如同在乡村的生活一样，不再是群体之间的平均主义，而是像首领之间的那种等级制度关系。

贵族家庭的全部宗教生活除受制于以上所述的因素外，还受另外一个因素制约：与农民的人际关系那样淡薄而有间歇不同，城市的人际关系是永久性的。在家庭生活中丈夫和妻子每天都要接触。在村庄里，家只是冬季的安乐窝，农民的房子完全是属于女人的，而贵族的居所永远是男女共同居住。他们当然仍有各自的生活、不同的分工：两性必要的分工与合作是维持社会稳定的主要原则。父系家长需要有一个母系家长；宗主需要一个夫人；如果这个父系家长为其宗主建立了一班藩属，那么母系家长也要为其宗主夫人建立一班藩属。女人们并非完全脱离了公共生活或宗教生活。但男女两性并不会形成两个群体轮流工作，也并非是同等重要的两个群体。一般来说，贵族女人还是很封闭的，她们就像农妇那样忙于家务。女孩子们在出生的时候得到一个陶制的纺锤作为玩具，男孩子们则被给予一个玉做的权杖，因为他们未来的宫廷生活可能要参

与朝堂公务和君主的各种庄严而富丽堂皇的仪式典礼。每个男人的体内都为神圣的公共权力保留了一块地方。相反的，女人似乎都要低一等，而且好像充满了恶劣的能量。在村庄里，订了婚的农村妇女参与每年的春祭活动；而订了婚的贵族妇女则在严格的三个月监禁之后，在黄昏时候被蒙上薄纱送到她丈夫的后宫，然后再被禁止出屋三个月。男女的分开是为了保持两性结合时的神秘性；它与节庆或性交时候的异常的激情并不相关。性交被局限在家里且是隐秘的，并用一系列的仪式强调妻子的卑下地位，以避免损伤她丈夫的尊严。在城市生活中，关系的纽带永久持续着；在贵族生活里，男人变成了首领，女人成为了仆人；两性结合只像是邪恶地做坏事，失去了宗教上的美德。

只有君主和他夫人的结合是符合道德的。君主和夫人只能在满月的晚上同房。他们服从大自然的秩序而结合，而且也要建立这种大自然的秩序。实际上，通过在圣地上举行季节性的集会，君主被赋予了永恒的、掌握一切事物的权力，那是因为他随季节变化而在朝廷上主持会议；在这统治的核心地带，臣属们分享他的权力，彰显他的荣耀，并发扬他的大德。封建君主坚持每天举行仪式，从中获得了宗教般的威严，也得到了臣子们的效忠。君主享用臣属们献祭来的贡品，也即一种宗教形式的赋税，以此来吸收他的领地所散发出的全部神圣力量；从而他也具有了他的领地所固有的本质神性。像敬神一样，臣属们向君主进贡也是为了获取，通过吃掉献祭剩下的食物，他们也获得了一部分神圣力量。这种力量有直接的效果：它不需要中介，直接从精神传递到精神，不管是有生命的还是无生命的。“思无疆，思马斯臧……思无期，思马斯才……思无斁，思马斯作……思无邪，思马斯徂。”[①]就像神和他的信徒一样，

---

① 意为：首领的思绪无边无际，他关心马和马的强壮。首领的谋略长久远大，他关心马和马的驰骋。首领的忧虑毫不厌倦，他但愿马和马精神振作。首领的思想完全正确！他关心马和马奔跑的方向是否笔直。出自《诗经·鲁颂·駉之什》。



在这里，信徒是整个国家。君主的德政浸润四方，就像田野里植物上的甘露；土地因之而肥沃，渠水因之而流淌，种子因之而发芽，昆虫因之而繁衍，羽箭因之而中靶，百姓因之而用心劳作。它照亮了臣属们，他们从宗主那里得到了权力，回到被封的采邑则像宗主那样管理城镇，并像普通贵族一样管理家庭：在家族中，族长拥有最高的权威，得到亲族的尊敬；他从他的族人那里收到贡物；食物进入他的体内，同时也滋养本支特有的德行，并且这种德行在分吃剩余食物的族人中得以分享。同样的父系家长，就有同样的族人：这种父权以同样的形式和过程拥有了如同君王一般的威严。

由于平行的发展，在城镇，私人和公共崇拜是基于父权和宗主权之上的：崇拜仪式的中心多在一个永恒的首领身上；这两类崇拜都有一个祭司或者信仰者（我们应该说是信仰者还是神呢）；它们并非是单一某个族群的崇拜活动，也没有整体意义上共同的崇拜信仰。在贵族城市的社会生活中，首领的权力虽然总是存在于任何事物之中，但需要通过特定的行为才能显现出来。毋庸置疑，君主的臣属，或者族长的族人都分享首领的盛德，每个人都有能力做任何事，但在这些群体中毕竟有等级的差别，有各种特殊的人际关系，并且有一个专门化的分工趋势。长久的共同生活有利于分摊工作，也有利于把不同的行为和想法进行组织分工。封建宗教包含了各种仪式和信仰的全部事物，且彼此难以区分，但最终还是要被区分开来。一个抽象的过程即将开始，从此将使宗教生活更好地被组织起来，但同时也是宗教创造力枯竭的表现。封建宗教已经具有了官方宗教的特点：模式化的教义和仪式化的实践反而要优先于纯粹的信仰本身。

（1）对“天”的崇拜

至少在理论上，在封建宗教中占据首要地位的是至高无上的“皇天上帝”或者“昊天上帝”。这语义重复的四个字可以被两两分开并列起来

使用；可以说“皇天”“上帝”；或者有时省略为“天”“帝”；甚至可以简称为“上”“昊”，而不必与“帝”或“天”连用，语义也是一样的，都暗示了君主的权力：所有领域的主人。这样语义冗长的四字词组的每一部分都可以互相替代；这些字或是单独出现，或是二四成组出现在《雅》和《颂》之中。有一点很明确，那就是所有的字眼，不管它们是作为整体或单独使用，谈及的都是同样的神圣力量，而且这个力量同时包含了简单和复杂两个层面。这个昊天上帝具有很多具体的属性。

首先他是四季的调节者，对于他的祭祀方式与祭祀农神很相似。祭祀上天为的是祈求一个好年景，好年景意味着好收成。好收成则需要适当的雨水。人们祈求上天，而且上天也似乎支配着天气，这是看得见的好处，也是它力量的具体表现，由此直接带来了人们对于神圣力量的崇拜。在这些方面，天这个概念是更加深远，同时更抽象的自然，天是自然法则的最高调节者，不仅是季节，甚至还是时间的缔造者，它规定了纯粹时间的流逝速度，它还是大自然万物的创造者。天的神圣秩序在人世间有具体形象的投影，它施行了历法，在这方面天以一个君主的形象出现，它的本质是唯一的。只有一个人可以进行祭天的仪式，而这个人必须确保具有天那样的权威。在世俗的人世间，只有一个人能够接受万民之托，以天的名义修订当时中国的历法，那就是天子。封建统治者具有王的头衔，直接可称“王”，他也可能被称为“天王”，通常被翻译成“上天赋予的国王”。这个说法准确地表明了“王”作为天的代表在人间颁布历法，这个历法对农民来说是非常重要的，它使人民劳作符合自然秩序和上天的规律。但是君王的神圣力量只有通过他的臣属随从才能发生作用，这种互惠性的参与接近于神性：君王拥有了“天子”的头衔，也就是天的儿子。我们应该可以看出，为了给予这个头衔以全部意义，祭司创立了神话谱系，这个谱系也与真命天子的皇家谱系相关联。这种思想的基础即王是上天选择的儿子，更准确地说，他是上天力量的代表。

天子拥有神圣的权力，他把这种权力渗透到各个方面。他向国土中的全部臣民颁布历法，指导他们如何遵循事物的自然规律，这还仅仅是他权力中的一部分。他必须努力实现人的秩序和自然的秩序永远和谐统一。通过阴阳两种力量的共同参与，空间和时间之间就存在了一种绝对的联结。天子的政令会在一定地域内按照合适的秩序得到推行，但中国幅员辽阔，在不同的空间地点，推行的时间可能有所不同（这也是皇权威德教化百姓的正常结果）。臣民们自愿接受并实施天子的政令，也使得君主的威严可以自动传到四方。

如果我们打算相信古老的历史传说，当所有的诸侯封臣来出席首脑集会的时候，君主要到四个城门去迎接他们[①]：他首先迎接来的是掌管“四岳”[②]的各级官员；然后是九州的州牧，那是因为当时的中国被划分为九州，也有种说法是分成十二州[③]。在同一时期，天子的职责就是巡游全国，调协四季月份，勘定日期[④]，使春分的月份与东方相对应，夏至的月份对应于南方，秋分对应于西方，冬至对应于北方。君主的这种巡视工作依照四季循环进行。天子每五年巡视全国一遍[⑤]，但天子的影响却每年都适时地延伸到王朝各地的官员身上。在东方的羲仲（羲的二弟）就是这些官员之一。他居住在嵎夷（日出之谷），掌管着日出和春分，而且象征了“春发”，在这个时候人们去田地里劳作，动物也要繁殖后代。第二个官员是羲叔（羲的三弟，最小的弟弟），他居于南交（光辉之所），控制着夏至，以及颁布“夏长”；在那时，人们继续在田里耕作，而且动

---

① “宾于四门，四门穆穆”，出自《尚书·舜典》。——译者注。

② “觐四岳群牧”，出自《尚书·舜典》，即指东岳泰山、西岳华山、南岳衡山、北岳恒山。——译者注。

③ “肇十有二州，封十有二山”，出自《尚书·舜典》。——译者注。

④ “协时、月、正日”，出自《尚书·舜典》。——译者注。

⑤ “五载一巡守，群后四朝”，出自《尚书·舜典》。——译者注、

物们褪去它们的皮毛和羽毛。接下来是和仲（和的二弟），住在西土（日落之谷），掌管着日落和秋分，颁布了“秋收”，这时人们过着平静的生活，动物恢复了它们的皮毛和羽毛。第四个是和叔（和的最小的弟弟），他居住在幽都（黑暗之所），控制着冬至，颁布“冬藏”。此时，人们躲在自己的房子中，动物的皮毛和羽毛也变得厚实。[①]在他们兄长的领导下，羲仲、羲叔与和仲、和叔分别掌控着阴阳四时，百姓和动物也因此才得以及时应季节变化，而且他们也沐浴在天子圣德之下。四方诸侯纷纷朝拜，以彰显天子圣德，他们在四岳诸官的带领下，进入四门朝觐天子。

天子本可以自己圆满完成勘定四时的工作，而不需要通过派遣地方官宣讲圣德或是亲自巡视全国。有一个适当的建筑可以使天子的光辉遍及整个国家。这个建筑被一个圆形水池环绕，而且有圆拱形的屋顶，正如周而复始的历法工作在此得意圆满展现（天是圆的）。它还有四个侧面，以供四方诸侯封臣聚集于此处，但它既非方形的，又非就地势而建。这个建筑叫做“明堂”，是皇帝贵族聚会的大厅。在明堂的里面，诸侯封臣按等级被安排在不同的位置，但是没有人被安排在北面，因为那里是坐北朝南的天子所特有的神圣位子。但在明堂的外面，是四方边境的夷民、四海之滨的蛮夷（如果皇权教化能及的话，他们也就不存在了），他们各自拥有自己的方位，形成了一个正方形。这方形的建筑（大地是方形的）被分成了九个方形的房间（当时的中国被分为九州），但是也可以分为十二个房间（因为也有种说法是中国有十二州，对应一年有十二个月——或大致如此）。为了颁行历法，在每个季节的中间那个月，就是冬至和夏至、春分和秋分的那个月，君王站立在中间的房间里，面向东、或南、或西、或北，正对应着掌管四季的羲仲、羲叔、和仲、和叔兄弟

---

① 《尚书·尧典》。——译者注。

们所站的四个方位。四个角上的四个房间则面对两个方向，君主在这每个房间内设置两个月，即每个季节转换时的那两个月。这样再加上方形建筑之外的八个房间，一共代表了十二个月。虽然阴历中十二个月份加起来并不够360天，但难道这个国家可以没有中心、年度没有准轴、明堂的中央没有房间吗？

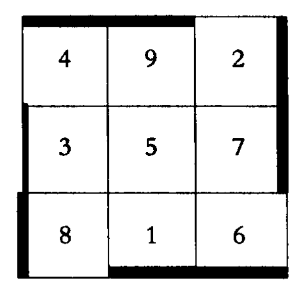


图 1

在夏天结束的时候——也就是从阳盛的季节向阴盛的季节转化的关键时期，天子在明堂中央的房间向外传递天子的圣威。因此，每年历法的循环更替需要天子在四方的明堂中巡视完成。事实上，“方”原本在某种术语里就是有法力的。每一个大厅都要用一个数字作记号。在横竖斜叉每个方向上，数字的总和都要是15（见图1）。若以15天为一个周期，一年正好有24个周期，每一个周期不就正好都有自己象征对应的节气吗？如果基准数字是5，则24个周期中的每一个周期只有5天，每个时段也都有自己的说法。5是居中位的数字，与5相对应的数字再被两两分配到方形建筑的每一面，每一组数字都代表一个方向。1和6对应的是北，3和8为东，2和7为南，4和9为西（数字颠倒便得不出这个结果）。数字在时间和空间之中有魔力地交叉排列，以数字的象征功能来表达四季的循环更替是很容易的：每一组数字都可能对应着标记日期的天干地支、一个音阶、一种动物、房子的一部分、身体的一部分、一种味道、一种气味、一种颜色、一种祭祀用的牲畜、一种谷物，甚至是五行的金木水火土。

为了让年月回转循环与明堂的数字象征相重叠，天子都要通过衣着和食物等来表明他的存在与宇宙组织的起伏协调一致。这也是发扬天子光辉的必要并且充分的条件要求。当冬季降临的时候，天子要身穿黑色的礼服，腰系缀有黑色宝石的腰带，乘黑色的马，黑色的车，用黑色的旗子，位于明堂的西北角，吃小米和猪肉。天子什么时候会吃羊肉和小麦呢？他要穿青（绿）色衣服，并缀有青色的宝石呢？他的旗子也是青色的吗？偏好酸味？草木之嗅？用脾脏来祭祀？以8为象征？以“角”音为尊？坐在明堂的东北角上的房间里？这一切都是因为春天来到了。

如果皇帝的圣德是完美的，如果作为真命天子的君王知道如何使自己的生活与宇宙的法则协调一致，并且他的确正是正统的主权统治者，明堂边上就会长出一棵树，在一个月的上半月每天长出一片新叶子，而在下半月每天落下一片叶子：这样时间就得以调节。但如果不遵守季节的自然法则，四季就会来得提前或是迟后，雨水和冰雹也不会按时节而降，酷暑变寒冬，如此则时间运行失轨和空间秩序混乱。太阳和月亮也会散漫失职，谓之“失道”，形成了日食或月食：此时大灾将至：“烨烨震电，不宁不令。百川沸腾，山冢崒崩。高岸为谷，深谷为陵。”[①]这是因为“四国无政”，即四方诸侯领导天下臣民的政治管理已经分行无道了，这是天子的失职之罪，他不得不重整秩序。他自己去敲击大鼓，他的臣民们都列开了战斗的队形，所有的诸侯都赶来，东方的诸侯穿着青色的衣服，举着青色的旗帜，手持大戟；南方的诸侯穿红色衣服，用红色的旗帜，以戈为兵器；西方的诸侯穿着白色的衣服，使用白色的旗帜和弩；北方的诸侯穿黑色的衣服，使用黑色的旗子和盾，而天子穿着黄

---

① 意为：雷电轰鸣又闪亮，天不安来地不宁。江河条条如沸腾，山峰座座尽坍崩。高岸竟然成深谷，深谷却又变高峰。出自《诗经·小雅·十月之交》。——译者注。

色的朝服，位于正中。[1]所有的四方诸侯及其臣属们围绕着国都，形成一个方形，以此标志着空间再造、时间重新调整、日月重归正位，从此君王之道的政权再次得到了强化。君主的德行被重新激活，对天子忠心耿耿的诸侯手持弓箭，射出的箭笔直地射向标有黑暗的星辰箭靶，意味着救助那幽暗的日月之辉。在社会秩序趋于完美状态的同时，那么大自然的秩序也就得到了重建。

由于四方诸侯的帮助，君主代表“天”的身份和天的名义，从国都向九州颁布历法。天本身就是个至高无上的君主，在天上有自己的宫廷（天帝就住在北方的天庭，他就是中心），位于九霄之上，处于遥远的正北方和四个外围区域的中间。在人间，所有的封爵都是来自君主的分封，而君主本人的权力则来自上天的授予或者继承自他祖先的神圣力量。他把这种力量称为天命，把上天当做父亲（按字面上的意义是父母、尊长），并把祭拜王朝的创始者与对天的祭拜相联系，以此而确立皇族祖先与上天的父子关系，祖先是上天的真命天子，也是人与天之间的媒介，从此天庭与朝廷之间的区分不再存在。从这个角度来看，王朝的祭天是皇家祖先祭祀的升华，而且也是农神祭祀的新形式。如果天降雨露，那是上天要让谷物生长，上天提供了祭品和祭酒，祖先也因此而获得祭拜。周王朝统治者实际上掌控了自然秩序和历法的维持与调整，他作为一个农耕民族的封建帝王，周王朝皇室世代被赋予了农业丰收（按字面意思即稷）的世袭控制权。他们称自己的祖先为“后稷”（字面上的意思是谷物的君主），并一起祭祀“皇天后土”和“皇祖后稷”。干旱时他们抬出后稷的偶像并呼喊：“后稷不克，上帝不临！群公先正，则不我闻。父母先祖，胡宁忍予！昊天上帝，则不我遗。胡不相畏，先祖

---

① 按阴阳五行的说法，五色与五方相配属，青色属东方，赤色属南方，黄居中央，黑色属北方，白色属西方。——译者注。

于摧!"[①]皇权与王朝的权力来源是一致的，上天也显然是皇族家庭的治理者。周王朝的创始人在首都建制，为历代的君主提供贤者为谋臣，贞淑者为王后，监督他们的行为，告诫他们的错误，这样他们的行为不会使他们的祖先蒙羞，而且王朝不会随着祖先的湮灭而湮灭。

作为王朝的治理者，上天是全知全能和正义的裁断力量。它是一个誓言神，人们对着苍天，指着太阳发誓，人们呼喊“苍天在上，青天作证”。他们用对待祖先的方式对待上天，显示了一个光明的特质和光辉的力量，是掌管无限智慧的证据。“昊天”这个词表达了祭天的价值，就像祭祖的价值一样，这个称号隐含了光辉的意思。昊天作为道德力量给予了诅咒：“取彼谮人，投畀豺虎。豺虎不食，投畀有北。有北不受，投畀有昊”[②]作为誓言的证人、应验者、求助者和君主的保护者，上天通过接近祖先来接近世人。人们认为上天具有像人间君王那样的特征，尊贵的气质、人间的面孔：人们说美丽和聪慧的公主是天的妹妹，甚至会喊道：“难道她不像天仙一般吗？难道她不是君主吗？”

天帝以人的形象出现在人们的梦中，有时候是以人类祖先的形象出现，祖先也是上天的使者。上天的使者，同时也就是祖先，他通常带来上天的劝诫和恩赐。因此，巫师们就会在特殊的环境中对梦和传统规则作出解释，例如禁食期间，也有可能进入与天交流的状态。而且，不必等到大自然的惩戒行为来预示天帝的裁断。人们可以通过占卜得知天意。龟和蓍草的使用正是这个目的，因为龟的寿命很长又更具有预示功能。

---

① 意为：谷神不再有力量，天帝不再慈善！祖先不再帮我，我的父亲、母亲，我死去的祖先，他们如此的不慈悲！上天不再让我们生存！我们怎能不战栗？我的祖先将被消灭。出自《诗经·大雅·云汉》。——译者注。

② 意为：我应该抓住这些长舌的害人精，我应该将他们扔给狼和虎！如果狼和虎不吃他们，我应该把他们扔给北方的盟主！如果北方的盟主不逮捕他们，我们应该扔他们到上天那里。出自《诗经·小雅·巷伯》。——译者注。



此外，在使用龟壳之前，要先小心地把龟作为牺牲而献祭，每年还要涂抹上鲜血，以保存它的功效。因为乌龟“贤明且背腹有文”，而且它的壳像天穹一样圆，所以它会立即对所求之事应答。只要查看龟壳经过火烤而裂开的纹路就可以了，它能显示上天对人们占卜的问题是“吉”或“凶”的回答。而蓍草则不能立刻显示上天的意思：它是一种气味强烈可以致人打喷嚏的植物，它的功效要在长时间的准备之后才能显现。人们准备50根蓍草，但只用其中的49根。[①]然后对蓍草依序排列并摆出一个卦象。一共有64卦，是从八卦两两叠加而来的。原初八卦是由三条连续或不连续的线组合而成，在空间中被排列成八角形，就像罗盘针和宇宙的回转盘，每个卦象（由每个三条线构成一个卦象）都对应着宇宙原则。上下三条艾线构成的64卦卦象象征着变化或推移，通过参照六十四卦表(《易经》)，人们就可以看出天意究竟是“吉”或是“凶”。

当龟甲和乩草多次给予君主占卜不吉利的答案时，这就意味着上天放弃了他。与此同时，整个大自然，尤其是天上的星宿，也同样都显示了上天对他的裁断，因为他的政治不明，天上的星宿都受到了影响。人间如果出现了种种情况，那么天上相对应的星相也会作出同样的反应。天上也有不同的省份区域，并且还有与地上贵族封邑相对应的各个星座。当被赋予“天命”，即天历的数象，至圣至明的君主要去查看他治下的封建等级秩序是否井然时，他只要查看天上的星相就可以了。举例来说，当在一个星宿同时出现三颗行星时，这就意味着该星宿所对应的地上的某个封邑遭受了灾荒或者内外战争，甚至该君主也要易人。而当四颗行星汇集在一起的时候，就意味着地上的战乱和灾荒将接连而至，贵族会

---

① 50可以分解为5×10=50，49则是7的平方。7是一个关键性的数字。所以，第一，边长为5的正方形是基础；第二，八卦在占卜中至关重要；第三，运行数字7进行分类。——作者原注。

遭受灭顶之灾，平民百姓也将流离失所。那么五颗行星一起出现会发生什么事情呢？将会有翻天覆地的变化，德高志坚者将被授予天命，他将是新的伟人，他将拥有四方、子孙兴旺。在这样的上天暗示下，诸侯们将会不断完善自己的品行，以便在上天的名义下治理自己的藩属。在这方面，占星师们起的作用要远远大于那些最聪明的外交使团。像外交手腕一样，占星术也存在危险。每当一个王朝将要衰亡的时候，封建诸侯都利用此术为自己谋求利益；天人合一的理论提供了一个正当的理由，那就是，当一个王朝品行衰败的时候，改朝换代的革命也是符合天意的。

但是如果每个人都能知晓天意，如果每个人都可以祭拜上天，那将意味着普通人也可以占卜未来，甚至能理解祖先的暗示，代表上天宣传危言耸听的诅咒，那是君主决不允许出现的情况，所以祭天只能由君主来进行。上天是皇家的庇护者，只有皇室的祖先和他们亲近的忠臣才能在天上享受着极乐生活，而诸侯和他的臣属只能在黄泉再会；只有君主在阴间仍有权威，能够摆脱无限轮回之苦的宿命。在充满了巫师、星相师和负责编修实录的史官的朝廷里，上天代表了至高无上的权力，唯一而又无所不能；他具有至高无上的神（上帝）的所有本质属性。在此暗含了一神论信仰的雏形：除了对祖先崇拜和土地崇拜之外，人们追求最高秩序的观念在相当程度上，说明他们的骨子里已经具有了哲学思辨中抽象思维的萌芽，不再把传统信仰看做宗教生活和思想的来源，从而为宗教革新作铺垫。在封建宗教中，对天的崇拜是只属于皇家和官方的崇拜仪式，它凌驾于土地崇拜和祖先崇拜之上。





土地崇拜

中国人认为上天只有一个，而地上的神灵却有很多。但这并不意味着他们会把各种地上的神灵与上天（神）对立。上天在他们的眼中是非常多样化而具体的，是一个多种元素的复杂统一体，包括天庭、地域、气候和季节等，在某种意义上，我们可以把天神看做一个无所不能的人，他跨越了不同领域的自然基础。我们应该明白，上天的这些特性是世俗间各个相对应的地域特征共同作用的结果。如果上天以某一种人格神的面目出现，在理论上那是因为他是一切权威的来源和象征。君王是天，宗主是天，父亲是天，丈夫也是天。天是当时在社会组织的集团中，阶级等级体系所表现出的秩序原则被半具体化的实现。本质上讲，上天之所以只有一个是因为它是封建君主祭拜的对象。大地上的神灵众多，因为他们与上天崇拜不同，不属于皇室。这是因为封建君主权力的理想化形态和领土的实际控制情况并不一致：天子想通过在全国颁布唯一的历法，以此确保全国施行统一的道德精神标准，但各领地的领主并不听从天子，而是用他们自己的方式年代记事。各领地的领主们希望建立的等级秩序也的确建立了（我们在土地崇拜中可以找到的一些痕迹证明确实

如此)，但各地领主和君主之间存在矛盾的情况仍然存在（而且是占主导的情况)，那是因为他们在等级概念出现之前就在某些特别方面具有了实权。虽然在封建时代，后土和皇天常常相提并论，并用于发誓的誓词中，但后土在起初并不是单一性质的神力，而是一直到帝国的建立，土地成为皇帝独有，并成为与上天崇拜对等的皇家崇拜的对象之后才改变的。

如果本质上属于土地的神灵似乎有很多，这不仅仅是因为某一地域的土地崇拜与其他地域的崇拜对象截然不同，也是因为这些崇拜自身就是多种多样的。对土地神灵的崇拜要早于领地的存在；贵族们除了信仰掌管城市的土地神灵之外，他们仍然对农村里的土地神灵心存敬仰。另外，在由土地神灵构成的抽象宗教之外，还似乎并存着一个从古老的“圣地”信仰发展而来的更具体的农神宗教。

“山林川谷丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神。”[①]每个君主都会崇拜位于他领地的这些神圣力量。每个春天，在“沂”河的两岸，鲁国的君主都会让男性少年们和两组乐师表演歌舞：人们立刻就跳到河里洗澡，认为这样可以求来雨水。在陈国，少男少女们在“宛”丘的橡树下唱歌跳舞，王妃希望这样做能使她怀孕。高山、树林和河流的神力并不局限于此，除了求子、祈雨，以及确保君主家族能够子孙绵延，飨及先祖；它们还有更多的好处：正如圣地是乡村和谐的保证一样，那些神圣的河流、山岭和森林也被君主们看做是先祖吉地，他们借以祖宗阴德以提供统治其领地的权威。他们通常以山脉或河流之名作为自己的名字；他们认为自己除了得到山川的名字之外，还得到其特殊的本质——就像天子把上帝看做是皇室的起源以及权力的来源一样，还有那些封地或采

① 意为：山脉、森林、河流、山谷、山丘和山坡都可以产生云，形成雨和风，还有那些出现的奇观，这些都说明了有神灵的神圣力量存在。出自《礼记·祭法》。——译者注。

邑。他们认为山川都有不同的神圣发源之地，对其祭拜可以增加他们在当地的威望，同时也是他们的权威的外在表现形式。朝廷把天上发生的混乱看做是对地上王朝权力衰微的暗示，而诸侯们则认为“领地需要有山神或是河神的支持。当山崩水枯时，就是毁灭的预示”。当君主无德时，拥有的权力也会崩解。君主唯一所剩的就是通过建立在他和权力源泉之间完全共同的联系，并借此恢复他庄严的圣德。商汤在长期干旱后（山川枯竭），奉献他的身体在桑林进行祭祀，“他剪掉他的头发和指甲”，还可能把这些埋入土中（当人们想奉献他们自己到河里时，他们就把剪下的指甲扔到水里）。汤的祭祀是有效的，因为他求来了雨水——通过这些象征性的形式，商汤如同奉献了他自己的全部身体一样。黄河岸边的一处领地的人们用低调的但周期性的献祭方式，取得与地方神灵的持续联系：就是宗族内的女子将被投到河水中，嫁给河神。

因为与封建等级制度中的贵族紧密相关的缘故，山川河流也有类似的等级封号：它们被授予公侯等爵位。人们曾经一度认为，就像诸侯从君主那里获得采邑一样，山川也从至尊无上的“上帝”那里接受派遣下来的权力。事实上，这些附着于山川的神力就像诸侯的世系传承的权力一样，两者都拥有本地的，并且相对独立的力量。只有当中国各地在天子的权威之下形成一个统一的、联合的中央帝国的时候，山川之神才会统一于上天的权威统领之下。只需看一眼就会明白，为什么只有当地方领主接受天子的封藩时，山川河流，尤其是高山才被视为上天在世间的代表。正如传说中记载，天子命掌管历法的朝廷官员居住在东西南北四个方向的高山深谷之中。同时传说还说，封建君主为调节四季循环而巡游时，都在高山的四个方向上修建“行宫”。在封建时代，贵族的集会通常会选择在中立而神圣的地方举行，那里一般依山傍水而且便于修整土地。同样的，乡村的公共集会也在户外合适的非耕地处举行，比如山谷中、树林里、山坡上等：那里后来都成为了“圣地”，村民们在此达到和

谐。封建贵族的集会则创造诸侯间的和谐：君主在得到诸侯们的参见之外，还获得上天赋予的诸侯联合国的最高权力。他认为向天下发布共同的历法也是天命所在。他在圣地获得这种权力并积极付诸实施，而圣地原本就是确保自然秩序和社会秩序统一的。在每一座神山行宫，这个地方的诸侯环绕守卫着天子，天子按顺序设立一个新的季节，并这样想象：以天子的名义，他要祭祀四方山川。他们认为，如果“羲”与“和”的兄弟是上帝安排在各个方向的协作者的话，山川就是昊天的直接从属者，也是昊天派到人间的使者。因此，根据编年史的论断，商汤作为天子和殷代创始人（公元前2000年），在“桑林”中以自己为祭，并以此圣地为中介，以使他的祈祷能直达上天。如果这些名山在自然和社会秩序中不再是一般节庆时的圣地，甚至其最初的功用也被剥夺之后（权力上的而非实际上的），它们就将成为天帝的居所，天帝特殊的神力就会附于名山之上。在东边的泰山，由于其方位和传奇历史而成为众山之王，并且因为集“极乐”和“黄泉”于一身，世代以来都是国家封禅和宗教活动的最重要的中心。

但不是所有的圣地都那么幸运，大多数并没有发生本质上的变化，仍然是那些地方上的朝圣中心。当后来佛教或者道教的庙宇加入进来时，它们的性质也没有多大改变，甚至对于城市里居住的贵族来说，它们也就是风景名胜而已。尽管对于诸侯来说，其领地内的圣地是他权力的外在体现，但从整体上说城市的兴起造成了这些宗教中心的衰退。祖先崇拜兴起于城市之中：从一开始，这种崇拜与土地崇拜就是一致的。封建领主从祖先崇拜中获取统治的权力，因为城市中的社会生活是连续不断的，这种权力也就不能远离其源头；在封建组织中，土地崇拜是以城镇为中心的。进一步说，这些城镇本身就是神圣的地方。我们无法确定城镇就建在圣地的附近，但至少可以肯定的是，在农民的节日活动中，去集市交易是其中的一项重要活动，而圣地也正是商品交易的场所。相对



应的，诸侯所辖的城镇在实质上就是市场。而恰恰在城镇中的这些市场是那么的祥和，互无仇视，仍带些乡村的质朴气息。每年春天人们在这里举行集会，少男少女们在这里跳舞和歌唱。也恰恰是在都城郊区的这些集市地带，人们祭拜主管婚姻大事的女娲神，这成为除了官方活动之外，民间过春节的主要活动。任何时候，城镇都要根据地势的阴、阳而建，还需考察河流、山川和森林等地形地貌之利害，如繁盛的植物则代表此处地力肥沃，是建造城镇的必要保证。有一位作者甚至说，都城的选址取决于举行祖先和土地神祭祀的土岗和树林的选择地。召国的创始者（召康公姬奭）[①]在行使自己权力时则走的是中间路线（这是维持王朝长治久安的常用手段），他最关心的是家庭和睦、夫妻恩爱、婚姻关系的建立，这是国内和谐、民心安定的基础。我们知道他曾经在一棵受到诸侯崇拜的古老梨树（“甘棠”）下判决两性之间的民事诉讼案件，无论侯伯还是庶人都各得其所。也正是他在这棵甘棠树下，主持少男少女们的情歌联唱赛。当地人民怀念召康公，回想他的事迹，不忍砍伐甘棠（甘棠遗爱）：那棵甘棠就是他的土地神。

由于受到某些抽象原则的影响，对于每一种思想体系的表现团体而言，正是不断变化的社会生活长期塑造了城镇里的土地崇拜，在城镇中形成的土地崇拜渐渐褪去其丰富而具体的内容；同时土地崇拜内在的差别也开始表现得截然不同，而原本这种差别并不显著。在诸侯领地的城镇中，存在着一个严格意义上的土地神（社）崇拜以及一个五谷神（稷）崇拜，但二者通常连带出现，我们可视“社稷”合二为一了；同时还有

---

① 姬奭，姓姬名奭（音“是”shì），周文王的儿子，武王的弟弟。其采邑在召（今陕西岐山西南），曾辅助周武王灭商，被封于燕（今河北北部），都城在蓟（今北京），是后来燕国的始祖。因最初采邑在召（今陕西岐山西南），故称召公或召伯。死后谥文，史称召康公。参见《诗经·周南·甘棠》。——译者注。

分别为公共方面和私人方面的土地崇拜，但它们通过同一个阶级体系链接起来。

君主有两个“土地”的祭坛，一个在他居所的南边，在太庙的中轴线上，略偏西（社稷坛）；另一个在城南，那里有一小块田地，地里收获的谷物直接用于祭祀（先农坛）。祭祀土地五谷的社稷坛与祈谷丰收的先农坛相对应，而且两者也都与祖先崇拜有很紧密的关系。但是，前一个社稷坛被认为是祭奉整个封建领地及其首都的土地五谷神，而后一个先农坛则专属于君主本人。

围绕天子的土地神和五谷神是一种家族世袭的崇拜，但又不完全是纯个人的。其最基本的仪式就是每年的春耕活动，由君主亲自主持春季农事的开始。在都城，封建君主亲自扶犁耕地，君主三推，大臣们随后扶犁五推，然后藩臣耕地九推。三是一个代表完满的数字；天子耕地三次扶犁就完成了。随后臣属们犁地，在数字上增加但在权威上降低，以此类推，其结果是要使天子躬耕的效果扩散到全国。通过诸侯臣属的帮助，这种在皇家田野里进行的典礼是为了解除土地神的禁忌，因为它禁止人们在死一般寂静的冬季进行农事活动。通过祭典仪式，皇室土地上的两个神灵回馈他们，使臣民有权耕种土地，并且享有消费收获物的权力。只有在这个皇上的“一亩三分地”的意义上，我们才认为它们是属于私人的神灵。但是土地里的农产品必须先向土地神和五谷神献祭，并且在向解除土地禁令和负责分配使用的神灵供奉以后，才能食用。只有对土地拥有至高支配权的封建领主（即一个国家的君主）才能在圣地上举行祭祀典礼，以此来解除土地的禁令。因此，也只有他能建起世袭的社神和稷神的祭坛。一个不完全具备领主身份的士大夫是不能这样做的，更不用说那些普通的贵族了。

以社神和稷神为祭祀对象的土地崇拜造就了封建社会等级秩序中人们之间的公共纽带，它维系的是各个家族之间的公共关系，以及在封建

阶级体系下集团之间的公共关系。这些土地神灵的祭坛由天子、诸侯、士大夫、地方官员或是家族的族长所建立，多多少少也是为了给广泛的群体带来利益。祭坛的建造象征着各种地方集团的封地范围。土地神的神坛是方形的，每个边都由相对应颜色的土建造而成，在中央和顶部是黄色的土。在诸侯的封授仪式中，诸侯从皇家祭坛中与他们领土相对应的位置上得到一块有颜色的泥块，泥块的表面封以黄色的泥土，表示着至高无上的皇权。这个泥块就成了他们领土的土地神：它使得诸侯在领土封地的城南修建起的方形土坛及周围的牌位合法地成为了土地神的祭坛。从理论上，在中国四个重要区划的中心应该建四个地区性的社神祭坛：每个方位有一个与之相对应的颜色，而且在上面种树，分别是象征春天和东方特征的地方（种植柏树）、夏天和南方特征的地方（种植梓树）、西方和秋天的地方（种栗树），北方和冬天的地方（种槐树）。全国的土地神祭坛则建在京城的中心；它的部分效力则附着在四个城门上。相似的，皇室家族的中央家神就是社神，而四个次要的家神则理论上讲应被排成一个方形围绕着社神。但中央家神的威力并不超越皇宫的范围：因为居于京城中心的土地神也就是全国的土地神。对于一个有罪家族或是诸侯给予的制裁，就是破坏它的社神祭坛或是家神：庙堂被夷为平地，坛址弃为废墟，祭田被分散。然而王朝更替带来的不是社坛的消失，而是对于它的禁锢。被关闭的神坛因此成为了祖庙的命运的缩影：社稷神变成了代表邪恶力量的第二类土地神，同时带有农神的复仇力量。这个禁锢之神向四方诸侯国派遣代表。在君主城垣的南面的偏西方有一个土地神，虽然严厉但却惠及地方；在偏东方靠近祖先的太庙地方则有另一个土地神，也就是死亡之神，其两侧有五谷神和随从相伴。

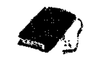
拥有这些土地之神是附着于某一土地的族群通过正面或负面的方式实现权力的标志，而这种权力同时具有地域性和个人性。正是由于这个因素，那些土地神才被赋予了各种复杂的性质。土地神的力量可以触及

大自然的各种事物。正如起初乡村家庭中家神要安置在屋顶中央开口处的下面，因此社神和稷神祭坛也得露天设置。如果想要杀死神灵并使它们丧失威力，就应该用墙堵住它们。但是朝北的方向留了出口，从黑色朔北方向散发出来的破坏性力量流入土地神。土地神从开口处随时吸收阳光、雨露、风霜，与大自然万物生长法则协调一致，成为肥沃土地的生产者。

人们在春天许愿，在秋天酬神。当我们在每个季节的节日庆祝活动中高唱圣歌的时候，我们清楚地知道，土地神获得的荣耀首先要归功于它与社稷神的同等地位，而正是后者使土地神更接近祖庙："有略其耜，俶载南亩。播厥百谷，实函斯活……载获济济，有实有积。万亿及秭，为酒为醴。烝畀祖妣，以洽百礼。有飶其香，邦家之光。有椒其馨，胡考之宁。匪且有且，匪今斯今，振古如兹。"①在这首诗歌里迸发着当地人民对土地的尊崇，同时也可以看出更重要的是对保佑土地丰收的神灵的虔敬之情。从对土地神的崇拜程度以及信仰的形式来看，似乎与祖先崇拜和昊天信仰相对比而言，土地神看起来像是次一级的神灵。虽然由于土地分配或分封的关系，使土地神有了一个男性阳刚的形象，但是人们仍然感觉到它阴柔的特性，这也是遵循阴阳法则的阴阳概念；正如阴性和女人被认为比阳性和男人的等级低。作为一种大自然的力量，土地神并没有享受到圣地和大地母亲的威望。在森林、田野中的祭祀地点（圣地）远离于城市里举行仪式的方形祭坛。

这种联系完全对稷神（五谷神）有好处，而社神（土地神）则在祭

① 意为：看，我们的犁多锋利啊！首先去南边的田野里工作，在田地里播撒百谷的种子，颗粒饱满生机旺盛。长出苗儿好漂亮。让我们就此堆满收成，多么大量的收成啊，数以千计，让我们酿造清酒与甜酒，酒将被奉献给祖先举行仪式，祭献食品喷喷香，这是我们这儿的光荣！多么诱人的香气！这奉献给长者！参见《诗经·周颂·载芟》，《诗经·周颂·丰年》。——译者注。



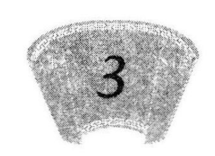
典中显示它是封建集团的中心力量。当日食、月食出现的时候，表明大自然的秩序混乱了，其原因是社会纽带的衰退。此时，诸侯们就会围绕在分封之神的周围，各自有一席之地，一起努力恢复已经混乱了的秩序。他们用准备战斗时的那种呼喊来展示一种对神的示威活动。作为阴性法则的实现者，土地神应该对光明、阳性秩序的混乱而负责，因此人们把自己想象成身披铠甲戎装的武士，聚集在一起攻击这个土地之神。但事实上，人们聚集在土地神的周围是因为，除了那里是分封仪式的权力之源以外，还是所有重要的贵族集会的举行场所。当然土地神的祭坛都是领主展示力量权威的平台。威武的阅兵式在祭坛脚下进行，打猎和战争的远征队伍也都是从那里出发。归来之时，人们又在这里陈列他们自己的战利品，他们向神献祭，用战俘（至少是他们中的一个）的血来祭祀土地之神。中国的学者极少注意到活人献祭的事实，因为他们宁愿相信他们的宗教仪式温文儒雅，但人祭却也是个事实。在公元前6世纪，人牲就被宰杀奉献给气势衰落但依然有稳定权力的社神（土地神）；但在那一个世纪之前，人牲是献给大权在握、支配全国的社神的。每一个被击败的俘虏都要穿上有象征性的祭品服饰，出现在他的征服者面前。从某种角度来说，人祭是正当的，因为战争被看做是一种刑罚的形式，而敌对方则是应受惩罚的谋反者。邪恶的诸侯和敌人都将受到军事的处罚。封建军队出征时都要带着他们的社神，或者至少是用神牌来代替。我们已知最古老的军事檄文（可能超过三千年的历史）以这样的文字结尾："用命，赏于祖；弗用命，戮于社。"①

人们正是在"祖先"的神位之前，颁发奖赏；与之相比，在世人的面前，"土地之神"则显现出它那威严肃穆的力量。土地神是惩罚之神，

---

① 意为：服从命令者，我就在先祖的神位前行赏；不服从命令者，将在社神面前被处死。出自《尚书·甘誓》。——译者注。

因为它首先是封建制的忠诚之神，而且也要通过它进行分封授权仪式。但是，土地神继承了“圣地”的资格，可能也要求用人身体献祭。难道我们没有看见，当神灵不再灵验，或者需要获得再生的能量时，领主认为自己有义务向神灵奉献出自己的身体吗？在封建宗教中，土地神是唯一一个需要献祭生肉的，其牌位也是唯一一个需要涂抹鲜血的。尽管土地神具有残酷的一面，但是它的相关崇拜使得封建集团内部出现了团结一致的凝聚力。土地神的众多恩惠中，也包括了在各个诸侯国共同准备生肉祭祀的时候，所达成的一种亲密伙伴般的默契，诸侯们感到他们团结在一起，并和他们的宗主共享国家的神恩。社神（土地神）和稷神（五谷神）的联合使“大地母亲”的观念更加根深蒂固：尽管在封建社会和城市生活中，土地神主要是出现在宗主对诸侯进行分封的场合，然而在“大地母亲”的信仰下，土地神得以保留其农业神的特征。但是对于宗主的依附情感没有超过对于“土地”的依赖感。“为了宗主而死”和“为了社稷而死”在中文里是有区别的：后者不会唤起对某个具体的宗主或者诸侯王的忠诚，却会激起对祖国的热爱。但是“祖国”的概念却与“乡土”“故土”有很大的不同，封建等级制度是与稷神（五谷神）崇拜相互纠结组织，相互影响的；一般而言“土地崇拜”超越了“依恋故土”的范畴，而且也较少带有具体的个人情感。



祖先崇拜

在农民的家里，离中心家神位不远处都有一个或者数个祖先牌位，且必须暴露于大自然下，受自然力量的影响。在那黑暗角落，除了堆放着即将萌芽的种子外，还有在床边游荡的祖先灵魂。在京城内，就在社神和稷神的露天祭坛旁，建立有祖庙（太庙）。在君主和诸侯的家庙里，祖先的神灵并非是统一的千篇一律的样子，即使同一大家族的成员也并不是拜祭一种集体的家族神灵，或者向一群雷同的祖先神灵表示孝道；而是他们要祭拜各自的不同的祖先，这些神灵不仅具有鲜明的个性，而且每个都是大家族下的不同小群体的守护神。

跟在农民的家里情况类似，在城市里，族长或者集团首领也会拥有强大的人格，那正是至高无上的权威赋予他们的特性。那种权威力是在封建阶级制度中的地位、从属家族群体的服从程度以及奢华的生活方式中形成的；而所有这些又表现为个人的内在实体的增长。每个人要在精神上和身体上都不断地滋养完善，强健体魄，以达成一个充满活力的灵魂。贵族的身份越高贵，所参加过的祭祀就越多，场面越宏大，他在祭祀结束之后的宴飨也就更多，吃更多的精美食物，吃更多种类不同但是

更珍贵的食物，吃饭的时候能更直接地接触人间的高层权力者、神灵，以及共同宴饮的贵族，有更多机会相互沟通信息，交流感情。从丰富的物质中吸取了精华，他的灵魂便拥有了一种耐久的持续性，这种特性首先能使灵魂长期附着于身体，其次能使灵魂长久，使其长寿。普通男女百姓如果早逝的话，他们的灵魂会仍然保持活跃一段时间。因偶然事故而死去的贵族的灵魂在一段时间内还会持续拥有神力，而且与他的灵魂持久力一样，他的神力与死者的高贵地位成正比。灵魂造就人的个性、独立生存能力、活动能力，以及在特定场合决定一个人的社会地位。

正如外交礼节规定了社会地位的关系一样，人间的人际关系也限定了灵魂在人体死后的强弱，以及名称和状态。封建时代的中国人无疑还没有以一元化的方式统一灵魂形态的意识。他们没有一个一元的灵魂，而是有很多不同的灵魂，其数量多少是和其功能数量一致的。他们把这些灵魂分成两类，分成“阴”和“阳”两个范畴。他们说存在两个灵魂，一个叫“阴”魂，在世的时候和“阳”魂结合起来，就叫做“魄”。人身死后，“阴”魂和“阳”魂分离，就叫做鬼。那是低一级的灵魂，也是动物性机能所依赖的灵魂群体。魄是肉体，有时候特指血液，完全因为意识而存在。“阳”这一类灵魂在世的时候叫做“魂”，死后叫做“神”，本质上是更加高级更加完美的灵魂。它第一个离开，最后一个到达；它存在于一息之间，通过不同的声音表现出来，当它在脱离身体的时候，亲属的哭声就会把它召回来，而婴儿出生时的一声啼哭则标志着灵魂的到来。它与人格中最高级部分相一致，也与个人在各自家族中地位的名字相一致；它也决定了每个人的个性特征。当个性很强的时候，灵魂不会立即消亡。普通老百姓死后，仅仅是些无名之鬼。而第二等贵族的“神”会存活一代人的时间，之后祖先的灵魂才会进入鬼的世界。一等贵族的“神”要存活两代人的时间，只有在第五代的时候它才会永远进入到鬼的群体中；而在中间两代的阶段里，它们通常是普通的鬼，但在特

别时期则是神。简而言之，我们可以说一个高级官员可以当三代的神，在第五代的时候才会最终变成鬼，只有家族的创始人才会永远是神，除了他们第一代祖先永远是神外，贵族和封建主可以当四代的神。这就是亡灵的官方等级。①

个体的生存（如果我可以这样说的话）是君主可以授予臣属的一种公共的特权。祖先灵魂的权威时限，或者反过来说，人们同时可以祭拜几个祖先的权力，是依据贵族封地的性质而定的。贵族身份并不来自于祖先血统的悠久历史，而是来自于封建从属品级，我的意思是，贵族身份的确定是根据君主授予祖先数代的家族谱系。正是君主给予修建祖庙的权力，限定了在祖庙内安放祖先牌位的数量。他能创立祖先的神位，也能取消它。他能降低祖宗血统的身份和地位，能撤销分封仪式，能拆毁祠堂，还能镇压祖先。封建政权的出现减弱了群体首领的集体权威和个体的重要性。它也创造了有利于祖先崇拜的条件：因此，祖先崇拜的体系就紧密地依存在封建制度所建立起来的秩序之上。

在祖先崇拜之中也表现出了“孝道”。孝心不仅仅是向逝者表达孝奉之心，它还包括祖先在世时，临终时，以及死后变成神灵之后所应得的敬意。从先祖还在世的时候起，这种孝顺的品质成就了长辈的威严；在从生到死的艰难转变过程，孝敬最终滋养了祖先神灵的实体。

儿子不能使用专供他父亲使用的楼梯；他既不能碰他父亲的衣服，也不能碰他的床上用品、不能踩他父亲的垫子、不能睡他父亲的枕头、不能坐他父亲的凳子。“杖履只敬之，勿敢近。敦、牟、卮、匜，非馂，莫敢用……在父母舅姑之所……进退周旋慎齐，不敢哕噫、嚏咳、欠伸、跛倚、睇视，不敢唾涕。寒不敢袭，痒不敢搔……亵衣衾不见里。父母

① 神的能力也是视情况而定，各有差别：每个神每年依照其等级接受固定次数的祭祀，献祭的物品也根据他们的地位按比例确定。——作者原注。

唾涕不见……五日，则燂汤请浴，三日具沐，其间面垢，燂潘请靧；足垢，燂汤请洗。”[1]同时，他必须擦去他父亲的唾沫和痰……每五天给他父亲洗一次澡……在此期间，要是他父亲的脸（或脚）脏了，他必须给他父亲准备水……清晨，他必须穿着礼服向父亲问安，给他准备美味佳肴，给他按摩，帮他抓痒，给他做粥，做营养丰富的菜肴；儿子则要吃父亲的残羹剩饭。晚上他再一次向父亲请安，送上美味佳肴。[2]通过这些细节，儿子为父亲营造了一个类似首领身份的充满活力的身体和灵魂。儿子设法帮其父亲获得长生不老的秘诀。他还要请示父亲身后事，由父亲决定其是否获得继承权。最后，儿子还需要主持祭奠、服丧守陵等后事。

父亲死后，儿子要搬进用树枝搭建的棚子里：他寝不入床，亦不用被褥，仅用一个土块作为枕头，“因为他的父亲已经入土”。他身穿孝服(斩衰，没有缝合的麻衣)，服丧期间是不能穿鞋子，裸足而行。他要绝食一段时间，只有当其邻居和族长叫他吃饭才能进食；只有在出席仪式时才能洗澡，要保持清静，远离奏乐之声。他把自己弄得很衰弱，以至于不靠拐杖连起床都没有力气。离开妻子，茕茕孑立，形影相吊，尽管离其兄弟亲族住得不远，但是不能与他们交流；他身心如枯槁，弱不禁风。经过了这种悲恸欲绝的状态，而且这种状态也随着哀悼的结束而逐渐减轻，他希望把逝者从属于亡灵的不洁世界解脱出来。在所有的亲戚和邻居的协助下，他定期举行各种吊唁仪式，这些仪式意味着亡人进入祖先牌位过程中的不同阶段。他的痛哭流涕、频频叩拜表现着他的极度

---

① 意为：他特别尊重他父亲的手杖和鞋子，不靠近这些东西；他不让自己用他父亲使用过的碗、杯子、水壶……在他父亲面前，他必须步履文雅……努力克制自己不打嗝、不打喷嚏、不咳嗽、不打哈欠……不能用一条腿站立……即使天气很冷也不穿外套……即使很痒的时候也不去搔痒。也不能穿着内衣示人。出自《礼记·内则》。——译者注。

② 参见《礼记》。——译者注。

悲伤。他趴在死者身上，与祖先进行最后的交流。这些追思和哀悼，以及亲朋好友送来的吊唁品，构成了对亡者真正的尊崇。先把死者埋到家中的地底下，当尸体脱肉时，再把尸骨迁到家族墓地里，与他的祖先葬在一起。埋在土里是有意义的，经过一系列的祭奠仪式，它的“魂”被招回家中；然后附着在一个牌位的木板上，与死者的祖父的牌位在一起。从这个时候起，在其祖先的保护下，死者开始学习祖先的存在方式，渐渐地进入了“神”的行列，也就是进入到祖宗的行列。对他的吊唁结束之时，也就是其成为祖先神之时，从此家族成员也开始了对他的膜拜。

在春季和秋季都会举行对祖先的祭祀活动，尤其是农村每年辞旧或迎新的时候。“霜露既降，君子履之，必有凄怆之心，非其寒之谓也。春雨露既濡，君子履之，必有怵惕之心，如将见之。”[①]这是通常时期的祭祀活动：不用说，那些高贵的灵魂，其本质更丰富，活动也更接连不断，享受到的祭祀也更频繁。在封建领主的魂魄离体的第一个阶段，人们每月对它进行一次供奉。如果是帝王的灵魂，即使超过五世子孙的祭祀限制的时候，其灵魂仍然可以享有对其供奉的祭品；这些祭品全部都是生肉，因为它将回归到大地母亲的怀抱。普通的祭品基本上都是由熟肉、五谷和酒组成的。为了符合祖先的口味，所有的祭品都产自本家族的田地，并由本家族后裔亲自动手做成。供祭的动物要完整无伤，菜肴美酒都必须按规定准备，祭台和器皿都必须按恰当的秩序摆放整齐，以使子孙后裔的虔诚之心昭然显露在祖先面前。祭品必须干净纯洁，献祭的动物在屠宰之前断食隔离。祭祀活动所用的一切东西都是神圣的，这些东西都有专门的仪式术语，水叫“清涤”，酒名“清酌”，稻叫“嘉蔬”，韭称“丰本”，公牛叫“一元大武”，绵羊名“柔毛”，猪叫“刚

① 意为：霜降时节，君子踩在上面，必然凄凉悲哀的心情油然而生，并不是因为天气寒冷；春季的早晨，当露水浸湿土地时，脚踏上去，心中顿时萌生敬意，仿佛他将看到逝去的祖宗。出自《礼记·祭义》。——译者注。

鬃"，鱼叫"脡祭"，野兔曰"明视"。①祭器有具体固定的样式，上面雕刻有传统图案和吉祥文字。祭祀主人用一把末端带有铃铛的刀子从献祭动物的耳朵旁割下一小撮毛，然后再把它切碎。祭祀开始时，把黑黍制的烧酒倒在地上："御神酒于深泉"，酒入黄泉即把"阴"魂（也即血魂）招回来。然后把祭祀动物的膏脂和艾草一起焚烧，烟气穿过屋顶，朝着天堂飞去，寻找"阳"魂。所有这些过程，好像祖先从天堂和黄泉两个地方回来了一样。"魂"和"魄"就像在婴儿诞生时那样结为一体：于是祖先出现了。

孝子花十天时间亲自准备祭祀活动，在这十天里，在最后三天将举行最严格的仪式（10和3意味着全体的，众多的），而他在这一切准备活动中确认了神圣的情感。他活在这种哀悼的气氛中，闭门谢客，孤独一人，远离妻子，形影相吊，不问世事，不事奏乐，节制饮食，不喝白酒，不食酸辛的菜。这种隐居的生活结束之后，洗澡净身，穿上新装：他完全变成了另一个人，可以带着神圣的力量积极入世。要得到任何权威的保佑，必不可少的就是要斋戒，斋戒在祭祀活动之前进行，它将会产生一个显赫的结果："齐不齐以致斋者也……防其邪物，讫其嗜欲……手足不苟动……专致其精明之德也。定之之谓齐，齐者精明之至也，然后可以交於神明也。"②"思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。齐三日，乃见其所为齐者。"③

---

① 参见《礼记·郊特牲》。——译者注。

② 出自《礼记·祭统》。——译者注。

③ 通过隐居来净化自我可以使身心一致、全神贯注，不致使人形神分散。除思考问题之外，可以避免个人的爱好和欲望，这时必须入定，那么这个人就会成功地使其美德达到制高点。这样笃定一个人的思维和情感，得到一个完美的顿悟，与祖先光辉奕奕的神灵进行交流便成为可能。一心只想亡人的一举一动、笑语、谈话、思考、感受、娱乐，那么这个人就能见到他为之斋戒的祖先。出自《礼记·祭义》。——译者注。

孝子在苦行戒律的斋戒中心生光明，从而实现与祖先的交流，这种交流以祖先享用孝子提供的盛宴，以及孝子吃下残羹冷炙而圆满结束。这一切都在一个相当现实的情形中进行着。有专人代表亡人吃饭喝酒：此人与亡人高度一致，在族人中全都一如亡者视之，以至于主人在祭品周围对这个亡人的代表毕恭毕敬，尽显尊敬。当然这个代表祖先的人必须要隐居和沐浴，就像对祭祀主人和献祭的动物所要求的那样。正如祭品必须产自本家族的田地一样，祖先的代表也必须在本家族血统中选出。这个代表甚至必须是亡人的孙子，如果不是亡人的孙子的话，那也必须是亡人家族内其孙辈的人。其原因可以在中国家族历史中得到解答。家属血缘关系和姓氏起初是通过母系传递的，然后才通过父系传递。在远古的母系社会中，每个人都是其祖父的亲属，而不是自己父亲的亲属。① 而在随后的父系社会中，祖父的地位对其孙辈来说仍然是最重要的亲属，而父亲只是家里的首领，父子关系的确立产生于儿子对父亲的依附，类似封臣对其领主的关系一样。②祭祀活动中，父亲作为名副其实的领主，为自己的儿子服务，③给他提供食物，给他鞠躬。有时儿子还很小，要由一个亲属抱在怀里，帮他代理。其父亲把他当成领主对待，这是因为此时儿子像祖先灵魂的再现，是逝去的祖先的投胎转世，是其父亲脱去肉身的领主。祖先所说的话只能借助诵念符文的祈祷师中介，才能到达祭祀者耳中。只有此人才能与祖先的神灵进行直接交流。所说的话被认为是出自其祖先之口，这些话与诫语给予子孙福祉。那些话不外是授权祭

① 葛兰言先假定有两条相互联姻的母系宗族群体。因而我属于我母亲的群体，却不属于我父亲的群体（用葛氏的话说，他不是我的亲属）；而我父亲的父亲则必然属于我母亲的群体。——译者注。

② 葛氏认为，周代的昭穆制度就是这种宗族结构的反映，它使得隔代的男性子嗣通过封授制度而连接起来。

③ 因为在祭祀中儿子代表了父亲的父亲。——译者注。

品献祭祖先等仪式上的常用套话。如果一家之主是孝子，他这种孝顺的美德可以带来上天的保佑，家庭幸福有三种形式：福、禄、寿。就这样，神圣力量的传递成功完成了：从父传到子，但必须经过孙子这个中介。祭祀的效果是双重的：一方面，孝子在祭祀过程中通过父子隶属关系获得了一家之主的权力，孝道使得这种权威从领主（父亲）传递到了封臣（儿子）；另一方面，通过祭祀建立起了家族关系的连续性，而且在每次季节性的祭祀仪式上，孙子成了其祖父灵魂的载体。

家族纽带传递的过程和方法，体现在家族分家的过程之中，从主干分离出的家族支系习惯上倾向于以祖父的名字命名。家族宗庙的排列顺序同样取决于这样的原则，也就是左昭右穆的制式，即紧邻的两代亲族之间有本质对立，而与之相反，隔代亲属之间则形成团结联合的群体。我们看到，每一个亡人，一旦他的肉体在家族地下开始腐烂时，就完成了见习过渡期，变成了神并可以享用祭品。他必须经过这段见习期，而且要食用后人供奉的祭品才能进入祖先的行列。只有作为一家之主的嫡长子在成为祖先之后，才能以自身的名义接受祭品；而死去的弟弟们仍不过是陪祀。即使在亲属之间，也只能和与自己身份地位相当的人共餐；在封建宗主的祖庙内，如果儿子不是领主，那么他就不能和他作为领主的爷爷共餐；他将和他爷爷的兄弟一起分享祭品。如果他爷爷没有兄弟的话，他将和他高祖的兄弟一组用餐。同样的，他的第二个妻子（侧室）也只能同和自己地位一样的人一起被祭祀。如果他爷爷没有偏房妻子，那么死去的偏房妻子可以和高祖的偏房妻子一起享用祭品：她绝不能和她公公的妻子，或她丈夫的曾祖的妻子在一起享用祭品，无论这些妻子是正房还是偏房。祖庙内，祖先的灵牌也按照隔代的顺序置于神台的左右，左右两组群体之间没有交流；①同样的，每组群体内部也不可分。贵

---

① 此即指昭穆制度，左昭右穆。——译者注。

族家庭一方面被分成两部分，另一方面家族的连带性要求也必须依靠两个基本原则：儿子和父亲之间的封建从属关系，以及儿子和其祖父之间的亲缘关系。这种亲缘关系涉及一种实质上的一致性：孙子、祖父和高祖父形成一个同质性的群体。贵族的祖庙可以拥有四个大殿，分成两列血统（一起来庙里祭祀的人包括源自同一高祖的所有旁系亲属)。例如代表封建等级制度中的底层阶级——男爵贵族的宗庙仅仅拥有两个大殿(只有在同一个祖父的后代中才存在经济关系)，但这足以使其家族中的每个支系，通过中介的方式，按其名分参与到祭祀活动中。

从家族组织和祖先崇拜中衍生出的是宗教道德的关键义务。最基本的义务是必须结婚，一家之主必须要娶一个妻子，她在祭祀祖先的时候是一个必不可少的辅助者。假如他没有了妻子，他将被迫再婚，除非他有一个已婚的儿子，并年过七旬达到隐居的年龄，他的儿子将因此接替他的位置。但是这样又会造成一个不正常的情况，如果一家之主再婚，新任妻子不会成为其丈夫完全的协助者。然而，宗主因为是祭祀祖先的领头人，其重要性更大，所以他是禁止再婚的。如果婚姻关系的结合是道德责任的必然要求，而且丈夫承担向祖先献祭的责任，同时他的妻子也同样承担着对于祖先妻子的祭祀，那么该禁令实属令人费解。实际上，祖庙里灵牌的摆放顺序并不考虑性别，只受辈分世代的限制。一家之主负责整个宗庙的祭祀活动；但是从他自身的层面讲，他又只有资格祭祀与其同支的祖父及高祖父。我们看到这样一个事实，在古代，祖先已经认识到女性在传宗接代中的关键作用。宗主的儿子将来会被授权主持祭祀家族另一半祖先活动的权力。然而，他的母亲假如嫁到一个有近亲通婚的传统家庭里当媳妇，并与其丈夫是同辈人的话，那么她也已经拥有了这样的资格。这就是为什么选择的妻子必须是自己的同辈人，并且不能是与父亲的妻子和儿子的妻子的同辈人，否则这将被认为是有罪的(这个规则在中国有关乱伦的法律中至今仍然起到最重要的作用)。而且，

这就是为什么会有固定的适婚年龄，男30岁、女20岁，要和同一年龄段人结婚的原因，总体来说就是要和同一辈分的人结婚。农民中婚姻嫁娶也完全遵守这个规则：结婚仪式是一个公共仪式，与祭祖仪式一起进行。其实贵族的婚姻也保留有集体交换婚姻的特点。在祭典仪式的活动中，丈夫合情合理地选择并拥有他所需要的女性伴侣，而且存在姐妹同嫁一夫的多妻制度。在特定的时候他与合适的同辈人结婚，他的妻子可能是姐妹或者堂姐妹。当正房即年龄较大的那个去世之后，他就不会成为鳏夫：年龄小的那个可以代替正房。家族将仍然拥有一对夫妻以满足在祖庙的祭典中对于祭祀两组亡人的需要。

这样，我们就明白为什么在祭祀仪式中的套语里，儿子经常会与母亲一同出现。然后，我们更进一步地明白了为什么传宗接代的责任如此严格：孝道首要的义务就是生一个儿子。每一个人都应该为他父亲，也就是尊敬的宗主，生一个孙子以传递香火。这个孙子与祖父有相同的本质，最初，至少在祭祀仪式中成为祖父的第一次投胎转世。而后，他成为祭祀的主祭以后，有特别的资格向属于他和他祖父那一序列的祖先献祭。不能生育的人可以收养儿女，没有子女的人在家庭中没有地位，一旦去世，祭祀时只能享受少量的劣质的祭品，除非他在封建阶级体系中有一定的地位官阶。这就意味着，他必须在生前找一个适当的继承人，死后他才能有权享用祭品。

仅有男性后代还不够，他们必须符合祭祀仪式的要求。孔子的父亲有一个跛脚的儿子；他的父亲不顾当时的风俗，在年逾古稀之时再婚，孔子就出生于这次结合，所以说生前留下一个能成为祭祀主持的后人是多么至关重要。这种责任感使得当时强迫孕妇恪守的妇道缛节显得合情合理；她们的穿着服饰、举手投足、一言一行、听的音乐、吃的食物、闻的气味，一切都被布置得井井有条，就是为了能生个优秀的男孩。孝道的最紧要部分也与此同样的观念有关：孝顺的儿子必须爱惜自己的身

体发肤。“父母存，不许友以死”；“不登高，不临深，不苟訾，不苟笑。孝子不服暗。不登危。惧辱亲也。”[1]圣人扭伤了脚，治愈之后仍心存悲哀，这就是因为：“父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣……壹举足而不敢忘父母，壹出言而不敢忘父母。是故道而不径，舟而不游，不敢以先父母之遗体行殆。”[2]

个人的身体就像其灵魂一样，要通过家族的宴飨来滋养。身体也属于家族成员不可分割的财产。每个人也并非完全拥有自己身体的所有权，而是以借用的名义暂时是身体的所有者，在生命终结的时候，不得不完好无损地将它归还给自己的族群。因此不论是公开的还是私下的刑罚，都把重点放在对肉体的摧残上。吃掉敌人的肝，或是把敌人的身体用盐腌起来，把谋反者肢解或把他烧至灰烬，割掉失败者的耳朵，切除身体的某部分，阉割罪犯，以上这些都是伤害对方的身体以来达到损害其家族荣誉的方法：因为它削弱了属于这个家族血统中最实体的资本。与个人的感受一样，对于一个家族的荣誉而言，身体的摧残比死亡更严重。对其家族成员的惩罚和对待人质的刑罚，可以用一种情感的互通性来理解。直接殴打犯人和敌人并非问题关键，但打击他的家族成员却很关键，使得整个家族蒙羞，使得他的所有亲朋都深受伤害，不论是不是被直接殴打的当事人都一样是受害者。由于家族的统一观念，以及家族内部的等级关系，把某人的亲属作为人质就等于控制了这个人，但是必须仔细权衡其价值，保证人质交换的利益。最大的优势就是抓住对手的父亲或

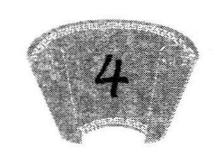
---

① 出自《礼记·曲礼上》。——译者注。

② 意为：父母赐予儿女的肉体是一个完美无缺的整体，当寿终正寝之时身体仍完美无损，那么他可以称自己是一个孝顺的儿子。一个好的孝子，每走一步路，每说一句话，都符合孝顺的原则；他走正道，从不走羊肠小道，他用木船渡江，而不是游泳过河；他不敢把父母赐予他的肉体置于危险之中。出自《礼记·祭义》。——译者注。

母亲，胆敢把他们扣为人质本身就是一种傲慢，这带给对方莫大的耻辱。相反，积极地维护整个家族的荣誉能光宗耀祖：如果个人做事首先想到的是一家之主，那么他将得到的荣誉更大。当宗主赏赐剩余的祭品给一个忠贞的臣属的父母吃时，该臣属能得到更好的回报。同样的，如果祖先被追封为贵族，也会提高整个家族的威望。一个臣属能为其宗主毫不犹豫地奉献自己，甚至是自己的孩子，因为他的主人赐予了他各种荣誉，可以让他有祭拜祖先的权力，也有足够的权力保证他继承家庭遗产，各种实在的荣誉和回报超过了牺牲任何一个家族成员所带来的损失。

此外，如果一个贵族要保护自己的身体完好无损，他就会对如何履行封建义务而犹豫不决，领主有权力去伤害他和他的整个家族，以及剥夺他祭拜祖先的权力；但是领主如果这样制裁，对自己的领地也是危险的，因此很少有领主会这样做。如果说个人有义务爱惜自己的身体发肤，保护其祖先赐予他的依托之物，那么保护好每个小家庭则是维系社会发展的最基本要求。贵族利用权力无理地破坏家庭，而后再利用他自己的权威恢复重建，这样的例子不胜枚举。而在位的王朝也小心地维持着他们所推翻的前朝的祭祖活动，还包括祭祀原来的土地神。此外，他们也有责任祭祀那些被剥夺了后代和祭品的亡人。祖先崇拜以家庭为中心，但一家之主要拥有主持祭祀的权力则需要宗主的授封。假如这个家庭不存在了，那么祭祀其祖先的义务便落到了当地政府的头上。祖先崇拜一直是公共关心的焦点所在；如果那些亡人不再拥有“祖先”的名义而仍享受祭拜香火的话，那么从本质上讲这种祭拜已经是属于公共祭祀了：就像祭拜土地神一样，它涉及一个国家的繁荣。在臣属和领主死后，他们之间的连带性仍然存在：在其领地的地下黄泉，他们的灵魂仍然如影随形，守护着一方水土，共同保佑这个封地的福祉。



神话故事的创造

尽管在大城市里经常举行大规模的各种祭祀仪式，但是这并不是他们宗教活动的全部。即使我们忽略为某场所和某时节的神性而举行的大量的宗教仪式，例如在通过城门时、进入战车时、食用季节性蔬菜时进行的宗教仪式；我们仍可以说贵族们的整个日常生活都是在宗教训练中度过的：如臣属对宗主尽忠、晚辈对长辈尽孝的仪式化行为训练，因为要通过臣子的孝道和忠义来显示父亲和封建领主的威严。各个宗族的族长甚至贵族之间的关系也绝非俗世的生活（人与人的接触或多或少有神圣的因素，但都拥有不同的本质）：它涉及访问与馈赠的礼仪。在家中，夫妻自觉遵守夫妻生活的礼仪，就座、喝水、饮食都有礼节。可以说，至少家族族长一天中的每一刻都是按照宗教仪式行事的。

由于贵族生活中充斥着不间断的大大小小的宗教性活动，逐渐地上层人士倾向于对仪式技术性的精确化，以及对仪式结构的分析：这种风气为后来宗教仪式的形式主义作了准备。城市生活对于宗教仪式的发展是有利的，但是它却不利于神话创造：神话创造完全出自祭司之手，这种植根于祭司生存环境的创作带有很大的人工痕迹。它们并不是出自想

象和信仰，而是来自抽象的思想和意识的努力：它们是些关于教义的条款和抽象思辨的文章，旨在保护宗教体系和政治组织。

《诗经》中大部分内容的灵感就来源于祭司的祝酒歌，这些诗歌的内容就是在封建宗教中的神话故事。在城市里举行仪式时，人们都随着音乐翩翩起舞。每一个领主根据各自的地位，都拥有几组杂耍艺人和乐师。在各个不同的领地里都有他们自己独特的歌曲，这些艺人在表演这些歌曲的时候，也展现了特殊的诗歌天赋。这些诗歌中绝大部分最早都是在民众的生活中自发流传开来的歌曲，然后简单地组织编写成诗集，而当这些歌曲在贵族宫廷内被演唱时，它们被赋予了新的象征意义，与新的环境氛围调和一致，表现了贵族的价值观。然而，也有些诗歌不是来自民众生活，而是产生于王宫乐府的歌曲，它们采用了同样的诗歌技巧，但只有在大型的祭祀活动中才会表演。这些歌曲只是在节日里演奏，它们激起了对王朝丰功伟绩的赞颂之情。在这种场合，祭祀活动必须要有神圣力量的认可才能有效，而这些神圣力量则由一个作为中介的男人来象征。这个男人是由家族或者臣属中的一员来代表的，具体的选择方式取决于他要代表的是土地神，还是祖先神灵。此外，自然崇拜和祖先崇拜十分相似，几乎难以区分，因此产生了“神话历史论”的倾向。[①]当这些令人敬畏的力量（神灵）以人类的姿态出现的时候，他们就成了王朝的守护神，或是创始者、英雄。祭司的诗歌吸收了农村诗歌中的形象和图景，也从民间传说、王朝英雄的颂词中吸取了有用的素材。此类英雄人物也是创作家族谱系的主题。

各种神话传说几乎都是用同样的脚本，用一成不变的神话要素组织出来的，其中大部分内容讲述了奇迹一般的怀孕和诞生。夏朝的第二任国王“启”的母亲就是一个被劈开的石头。他的父亲大禹全心全意地治

① 指把神话传说当做早期人类的历史。——译者注。

理洪水，饭菜不得不被送到他劳动的地方；他饿了就敲一面大鼓，身怀有孕的妻子一听见鼓声，就带着饭菜飞奔而去。为了更快地完成挖石头搬土的任务，大禹变成了一只大熊的模样。一次，禹挖土的时候，不小心把石头掉到鼓上，他老婆以为他饿了，就来送饭。他的妻子看到他变成这般模样，吓得转身就跑。禹忘记自己变成了熊，就追。他老婆跑不动了，停下来，化为一块石头。但是禹想起妻子身怀有孕，要求留住自己的孩子，于是石头裂开，启便降生到这个世界上。事实上，“启”就是开的意思。殷朝的创始者以及商王室宋国的祖先“契”，是从一个燕子蛋里降生出来的。他的妈妈简狄，“以春分玄鸟至之日，与其妹浴于玄丘之水。有玄鸟衔卵而坠之，五色甚好，二人竞取，覆以玉筐。简狄先得而吞之，遂孕。”[①]于是她的孩子契建立了“子”氏部落：除了别的含义以外，“子”就是卵的意思。后世之中，势力很大的秦国的君主们较晚登上历史舞台，编写他们的王室谱系的史官没有为主人的身世费很大的劲：仍然用类似的编撰，于是秦国的君主也成了一个吃鸟蛋而受孕的女人的后代。所不同的地方是，秦王祖先的母亲并不是在户外洗澡的时候吞下神奇的鸟蛋的，而是在闺房内纺线织布的时候。

在家族谱系里的那些神话传说互相复制诞生传说的情况则相对较少，因为它们是在农村圣地上举行节日庆典的质朴反映，农民们在这里庆祝婚礼，而贵族也以圣地作为他权力统治的基本单位。在关于后稷的传说中，我们可以看到一种更加有序的思考方式。后稷是周朝的祖先，他的神话传说来自于宫廷，包含了更丰富、更整齐有序的元素。歌颂他的诗歌形式优美，传遍天下，这些圣歌是由技艺精湛的诗人和忠心耿耿的臣

---

① 意为：春分这天，也就是燕子迁徙回来的这天，简狄和她的妹妹一起在环绕着圆堆的溪流里洗澡；一只燕子扔下嘴里衔着的一枚鸟蛋；这枚鸟蛋五颜六色，非常漂亮；这些女子都争着去抢这枚鸟蛋。简狄第一个抢到了手，她吞下这枚鸟蛋，从此怀孕。出自《竹书纪年·殷商成汤》。——译者注。

属们共同创作出来的。

后稷和启一样，是从石头中降生出来的，那块石头上还留有一个巨大的脚印。他的母亲在野外的时候，把脚放在石头上的脚印里祈求怀孕，后来她的愿望实现了。但是传说并没有到此为止，那个巨大的脚印原来是巨人的脚印。因此后稷从这个石脚印中诞生出来以后，首先从中获得了“像巨人一样的意志，和大山一样坚固的身体”。这种叙述本应足够，即王朝的祖先从神圣的大山获取了权威，但是后稷是周王室的祖先，所以在任何情况下都有必要显示一个英雄创始者更多应有的品质。

后稷是“天子”的“大祖先”，“世代履行农神的神职”。因此他的名字叫做谷神之子（后稷），他生来就有“配天之德”，他真正是上天的儿子。周王朝统治期间，父权的继承是一切正统权威的基础。王子有教化子民的使命（城镇居民称为文化人，农民则叫粗野人），而这个文化的使命来自于他父亲的授予，而他父亲的权力来自于华夏民族的始祖，即“人文初祖”——黄帝。周和后稷都是帝喾（音kù，高辛氏）的儿子，帝喾是蟜极的儿子，蟜极是玄嚣的儿子，玄嚣又是黄帝的儿子。但后稷作为黄帝的后裔还不能代表一切，威信也是必要的。一个家族支派的权力是从他的大祖宗那里继承而来的，这个祖宗必须要获得过荣耀和功绩，在支配“大自然”、治理地方等方面证明他的德行。后稷的确被命名为谷神。每一项权力都来自君权的授予，是伴随封邑同时获得的；在同样的场合还会授予他姓氏，以表彰他的德行：除了他的官职以外，后稷还被君主赐姓为“姬”，并封“邰”为他的封邑。

后稷的人间称号拥有了正当性以后，仍有必要证明周朝的建立是“天命”注定。从后稷的历史称号来看，他只是一个被赋予了封地的晚辈，一个旁系的创始者（遵照制度，从第五代人开始，必须从家谱主干上分立支派），因此更有必要证明他仅仅是封臣出身而已。由于人们公认他是正妻的长子，所以周王朝不再像一个篡位者，而篡位的罪名则被转

嫁到前朝。从法律上讲，后稷不再是一个封臣。他的新名和封地也需要重新说明：他得到这些完全是因为他自己。因为他的父系继承权和出身已经在前面的叙述中提过了，所以要达到这一步，只需要说他是基于母系血统的权力就可以了。后稷直接从他的母亲——姜原那里得到了封地“邰”。从他母亲那里他也得到了家族姓氏“姬”，“姬”被看做与“迹”同义，意思是脚印。踩脚印而受孕后，姜原不仅给了后稷生命，而且给他一个代表万物精华的名字。为了进一步强调天命在后稷的证据，只要断定这个脚印不是巨人的，而是至高无上的天帝的就可以了；于是它被确定为天帝的巨大脚趾留下来的。

接下来也无须多此一举来证实后稷正是“天子”的祖先：所有一切都暗示他的诞生就是天帝的杰作。姜原是帝喾（高辛）的元妃；但只要能够找到证明妻子仍然纯洁的方法，那么婚姻状况无关紧要。在圣歌中只是提到了她，强调她在分娩前仍然净化自身，怀孕期间仍自始至终地保持着纯洁，这是一个规矩。当她踏到那个脚印时，举行了净身的祭礼。当祭司们的诗歌叙述这些特别的事件时，他们狡猾地运用了一个含混的多义词，表明姜原不论在身体上还是在祭祀礼节上都是纯洁的。生孩子前的三个月内要静修，其性质上与强迫处女在婚前三个月静修是没有什么区别的。也就是因为这样，祭奠姜原的庙宇叫做归隐寺，这个词表达了聪慧的处女在静修时的状态。当诗人歌唱道“静修期间居然生子”，他们的意思是她在净化自身的时候生下了后稷，但那也就是在暗示她在怀孕时处于一个完全贞洁的状态。这些诗歌赞美着令人尊崇的姜原道德完美无缺。评论家用一种更平淡的语气说，她“在没有男人的帮助下”变成了一个母亲。

后稷是由上天所生，正是上天使得他母亲受孕的，或者根据中国的另一种说法，是上天使气息或灵魂进入到他母亲的体内。“上天也信赖她”，诗歌里这样唱道，她“践之而身动，如孕者”。毫无疑问，周王朝

的皇帝有权声称在其统治之下天下太平，万民安宁。他们拥有“天子”这个骄傲的称号，因为他们是后稷的子孙，是上天的化身。后稷拥有与“皇天上帝”的共同祭祀的崇高地位，并且成为他的家族与至高无上的权力之间的中介。这并不妨碍他们认为（历史主张当然有价值的）天子也是人间的儿子。史官总是很小心谨慎地写道：黄帝生玄嚣，玄嚣生蟜极，蟜极生帝喾（高辛），帝喾生后稷。此外，对于姜原（处女，谷神的母亲）来说，没有丈夫本来是耻辱的。但为了使上天眷顾她，她必须保守贞操，当然她嫁给她的丈夫也是必要的。一个年轻未婚的姑娘是不能去乡村野外玩耍的，道德上是禁止这样的，而已婚妇女却是可以的，至少可以在陪同她的丈夫参加主婚神节日的时候。合适的说法是，当姜原踏进那个神圣的脚印的时候，她的丈夫帝喾也陪伴在旁边（同样据说简狄是跟她的丈夫去参加婚神节的时候怀孕的）。这样后稷就有了一个父亲。有些传说认为帝喾克服了很大困难才认可姜原践石受孕的神迹。然而，他屈服了，他所得到的回报就是被视为夫妻生活的守护神：因为帝喾就是高辛，高辛就是高禖（媒），他在春季举行的结婚典礼时受到极大的尊敬。他的头衔“高媒”就是“最高媒人”的简称，但是其作为后稷的圣母的丈夫这层意思，在周代神学中被神化为夫妻恩爱和繁殖能力的守护神。[1]

在祈祷后稷的祷文中写道，“诞降嘉种，维秬维秠，维穈维芑，恒之秬秠。”[2] 后稷以百谷来养育人民，他作为上天和处女的儿子还不够，还必须经受数次严峻的考验。因为中国的宗教和伦理道德很温和，赦免了后稷一些考验。但他至少在出生后经受住了一段考验。他没有经过凡人出生时所遭受的磨难和疼痛，就像母羊产下小羔羊一样顺产。其

① 关于“高禖”有不同的说法，还有认为是女娲、简狄、姜原等的化身，但都是主管婚配求子等事物的媒神。——译者注。

② 意为：给我好的种子吧，有黑黍和秠。又有穈子和白粟，遍地白粟长得旺。出自《诗经·大雅·生民》。——译者注。

母姜原以为是不祥之兆，他出生后的头几天就被遗弃了，被置在地上。但是当我们想到他那神圣的出身，我们会为他那被遗弃之苦所动容；事实上，这种遗弃反而预示了他的未来充满荣耀的命运，歌唱他的诗篇就像圣歌一样充满了喜悦："诞寘之隘巷，牛羊腓字之。诞寘之平林，会伐平林。诞寘之寒冰，鸟复翼之。鸟乃去矣，后稷呱矣。实覃实訏，厥声载路。"[①]把刚出生的孩子放在地上和大地母亲亲密接触三天，这是宗教仪式的一个要素。神话就产生于这些宗教仪式之中：诗歌描绘得多美啊！三天的遗弃就等于三次贴近大自然。后稷得以接触有人间烟火的土地、长满树林的土地，以及寒冷的冰；家养牲畜和野生动物都给予他帮助；卑微的樵夫来到他的身边挽救他；他精神的力量在号啕大哭中爆发出来。他不仅要茁壮成长，在上天的许诺下胜利完成了那些考验，而且还通过与大地母亲的接触，获得了"上天生生之德"，赢得谷神的头衔，最后还要得到与土地神共享祭祀。

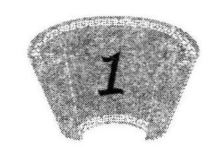
后稷被遗弃在荒野是有关他的神话的中心部分：他的名叫"弃"，就是"遗弃"的意思。另外，作为谷神是他主要的特征，而且还是一个文明教化者，"他把他的稼穑之法推行全国"；他是周朝的始祖、文明的奠基人，是上天的伙伴。他的传说影响了所有较大的封建崇拜；它利用了仪式因素和大众信仰；其中包含了王朝家族谱系和各朝的赞美诗歌。该神话系统完整，有条不紊，并以优美的诗文进行表达。但它却没有继续发展的生命力。周王朝还没有消失的时候，就已经有研究历史的学者对后稷感兴趣。但是后稷很快被遗忘了，被忽略了二十多个世纪！就连鼓吹过他传说的外国传教士们，也抛弃了他。第一批来中国的传教士对中

---

① 意为：现在，被遗弃在巷道里，牛和羊曾保护过他！现在，被遗弃在低矮的树林里，樵夫在这儿相聚！现在，被遗弃在冰上，大鸟抚育着他！大鸟要飞走了！后稷，你为什么要哭泣！老远的地方都能听到你的声音！你的哭声路上随处可闻！出自《诗经·大雅·生民》。——译者注。

国土著表现出“使徒”的善意，他们在后稷的传说中看到了类似《圣经启示录》的端倪。后来，他们认为这个传说可以为基督徒传教服务。但最后，他们还是意识到这个传说失去了生命力，不能激发人们的信仰。这就是这个神话传说的命运，它完全充斥着为自圆其说辩护的意图。大众所信仰的仙女，比如说织女，仍然青春常驻。但神学杜撰出来的神话可能会成功一时，但最终只能生存在书本当中。

第三章　官方宗教



儒家士大夫

封建宗教已经拥有了政治性宗教的特征，并由此产生了中国的官方宗教。官方宗教与前者的不同是，它并非被某一社会阶层所专用，从某种意义上说，它是一种国家型的宗教。不仅由于它是为整个国家的利益而创立的，更是由于其原则已经影响了全体国民的宗教生活。这样就产生了一个信仰传播的问题，主要就是信仰及其仪式从一个社会阶层扩展到所有其他社会阶层的问题。官方宗教始于封建帝国在中国的形成，它是帝王的宗教。另一方面也关系到国家宗教如何建立的问题。这是一种以孔子权威为基础、在一个特定群体中存在和发展的宗教。那么这些文人士大夫为什么要建立起这样一种宗教体系？而帝国为什么要采纳呢？他们又是依靠什么影响力来获得成功，并且进一步在众多对立的宗教竞争中立于不败之地呢？何谓儒家士大夫？孔子何以成为他们的庇护者？这些都是关键性的问题。

在封建体系逐渐没落的时期，那些追随孔子，并维护孔子教义的人当然可以称之为“儒士”。但是在某种特殊的情况下，“士”一字并不一定指读书治学之人，而且“士”这一称谓的基本内涵却与“儒士”完全

不同，它特指最底层的贵族以及贵族群体。这些贵族成员把贵族社会的生活原则编成法典，并把它作为有法律效力的典章推广，并最终以推广这些法典作为自己应尽的义务和天职。

在封建领主的朝堂上，贵族的行事具有明显的宗教特征。基于阶级等级观念之上的社会组织关系也可以在外交礼仪的行为中体现出来，他们的行为有了象征性和道德属性。正是这种情况让学习礼仪及依礼而行的人步步小心。在聚会中所处的位置、所作所为、所说的话、说话做事的时机、服饰和举止细节、说话的语气、步态，所有这些都具有宗教仪式的象征性和相对应的道德意义。任何小的过失都是宗教性的错误，它会抵消掉宗教仪式的效果，甚至带来灾难性的后果。每一个有贵族资格的人都必须有能力无可挑剔地完成宗教仪式的主持任务：他必须知道仪式的细节，以及仪式的原则和精神。这些都是诸侯的基本职责：如果他不具备此种能力，不能为君主在宫廷里举行的聚会仪式献言献策，那么他就被认为没有履行自己的义务。阅读中国封建时代的历史我们便可得知“谏臣”这一角色的重要性。一个实力较弱的君主去拜访一个实力较强的诸侯国，而刚好碰上后者的君主去世，实力强大的诸侯国的大臣们试图强迫前者为其君主服丧。那是对他的一种侮辱，是把他看成后者的封臣。如果他屈服了，便意味着他放弃了自己统治的独立性。但是，怎样才能不屈服呢？他自己的谋臣们最初也尝试拒绝，最后想到了办法：他们的君主去服丧，但是却带着术士随从一起去，这就好像他是为自己领地内的一个小国领主去吊唁一样。这样一来，形势完全变了，傲慢的大诸侯国反受其辱。

在公共生活中的一切都是宗教：在政治上利用这一点可以把宗教仪式中的话语强加给每个人，每一个人都必须融会贯通，深谙其道。这就是贵族小时候所要学习的东西，他要拜一位鸿儒为师，成为其门生，在其师指导下，不断见习修炼。这种传统教育的核心是学识渊博的老师以



口传心授，并在实地观摩中讲解其精神内涵的方法，使得学生可以准确地理解和执行宗教仪式，仪式指导实践，而讲解传授其精神。依此方式便培养出了一个娴熟地掌握宗教仪式的技术群体。他们的重要性在封建制度末期逐渐增长。君主们开始了权力争夺，形成了不同的同盟，并且频繁举行会盟。我所举的这则轶事也意在说明，君主的谏臣中如果有精通仪式的，将会给他带来什么样的好处。外交手腕所依靠的更多的是道德力量，而非物质实力，一切事情都与声望有关，声望是一种德行，是通过礼仪实践得以维持的宗教价值，并且这种礼仪实践是精心谋划的结果。此外，“君君，臣臣”是一个宗教性的法律准则，谋臣的智慧就在于协助君主恩威并施。能够招揽大批有名的谋臣，则是有德之君的标志，君主的威望和功德便随之如期而至。各种学派不再依附于特定的诸侯国：他们不再为年轻的诸侯而创立，而是由那些专攻谏言建议的谋臣所建。他们由一个教师，以及师从他学习礼仪和为政之道的门徒构成，这样便在有雄心的君主身旁形成了一个参政群体。他们中的许多人并不抛头露面，但随着政治系统的越来越不稳定，他们变得越来越活跃。在臣服于君主的诸侯群体和城市贵族中，产生了一群靠宗教礼仪技能而为任何政府效力的人。

这些学派的士人往来于列国之间，声名远播至各个诸侯势力，毫无疑问其结果是使道德理想趋于统一。但最引人注目的，仍然是他们在宗教礼仪方面的特殊技能。任何事情都被宗教生活控制着，大臣家中和四处巡游的谋士就成了样样精通的人。但是在诸侯之间的斗争日益激烈和大国迅速崛起也为政治带来了积极变化：物质实力的重要性发挥了关键作用。从此出现了从事于军事、政治、经济、立法、占星术（星象是一种实在的力量，可以让他们知道如何取得影响力）以及诡辩术方面的专业人才。以上这些人的角色变得相当重要。为了破坏不合时宜的封建分封制，以便重建自己的利益集团，君主们声称有必要推翻旧组织赖以存

在的信仰和思想体系。纵横家们绞尽脑汁去改变固有的观念。如果不是语言过于艰涩，他们毫无疑问将成功地建立中国的逻辑学。[①]我们可以看到他们对于黑与白等矛盾问题的思辨，深入到矛盾体的对立与统一问题，这对中国宗教的发展不无作用。他们对宗教的主要影响是增强了道德实证主义的趋势。这种趋势已显示出巨大的力量，因为他们对于仪式技术的反思已经使得人们意识到宗教活动的象征性质和道德价值。

关于仪式技术的各个学派都对那一段诸侯纷争、生灵涂炭的时代记忆犹新。他们都应该对这场骚动和叛乱负有责任，因为他们的确都受雇于不同的私人利益集团。其中只有一个学派可以免受其责。这个学派的活动中心是在山东的一个小区域内，这块领地就是鲁国。鲁国的势力非常弱小，在战国的诸侯当中只扮演次要角色。鲁国的全部光辉只是来自于它与周王朝之间的血缘关系。其创始者是中国最伟大的贤人，即“周公”。鲁国自视为古代传统“周礼”的维护者，鲁民以尚礼而闻名，其尚礼之风无处可比。但是鲁国的这个学派的创始人，特别是孔子（公元前551~前479年）和孟子（约公元前372~前289年），却到处宣扬其政治主张。秦始皇（公元前259~前210年）建立了秦帝国，秦王和宰相李斯有条不紊地摧毁了所有敌对势力的战斗力，瓦解了一切能够唤起地方武装组织的反抗精神。几乎毫无例外，所有的书籍都被烧毁殆尽，尤其禁止那些与鲁国的这个学派有关的书籍，对该学派的弹压尤为残酷。该学派的守旧主义传统思想是使其陷入暂时危机的主要原因。

秦始皇的秦王朝并不长久，很快就被汉朝取而代之，然而封建帝国却因此稳固下来。汉朝继承了秦朝的江山，却处处要颠覆秦朝的制度。在一段时间内，他们甚至保留了封建分封制度。汉朝前几个皇帝的统治时期，传统备受尊崇，那是儒文化的复兴时代。在宗教的相关事情方面，

① 葛兰言的观点是，思想依附于语言，反过来又影响语言。——译者注。

他们特别听从那些来自山东的谋臣的意见，信奉传统主义的“鲁”派礼法。秦始皇虽能焚烧书籍，却不能终止儒家的口头传承。秦朝之乱对鲁国并没有太大的影响，这个学派的声望在压迫下仍然缓慢成长。事实上，这使得它在与其他学派的竞争对抗中脱颖而出。此时，其他学派的著作虽被偶然发现，却被视为鼓吹乱世精神的异端，而所有与鲁国学派有关的书籍则被悉心整理。[①]这些著作被归到孔子或其弟子的名下，甚至是周王室开创者的名下。它们构成了古典理论最根本的圣典，被称为“经”。从此，有一批人的求学之道可以追溯到山东该学派的传统；他们的学问与国家大事相联系，以期能参与国家事务，这些人被称为“儒家”。儒家学生可以通过考试成为朝廷官员，并被视为孔门弟子。

那么，孔子是怎样的一个人？他又教给了我们什么呢？如果说是幸运之神垂青于他的学派，那么孔子就当之无愧是官方宗教的守护神。他不仅是中国范围内的圣人，而且也是严格意义上的圣人，甚至本身就是“圣人”一词的定义。诚然，我们对他的个人生活仍然知之甚少，也只能通过被理想化了的圣人的记述来了解他的生平。他家世出名门，而且他的出生富有传奇色彩。他身材高大，仪表堂堂，威严庄重。早年因家境贫寒，他从事着卑微的职业。但他心存高远，仍然希望能成为辅佐君王的第一重臣。在他辅政的较短时期内，鲁国境内不仅盗贼不起并且男女有别：男人都靠道路的右边行走，女人则靠左侧通行。然而，孔子马上就意识到了鲁君失德无道，他便毅然离开了鲁地，去寻找有德之君，探求明主，但是始终不得志。他不知疲倦地周游列国，最终却只能重返鲁国，并终老于此。他忍辱负重，甚至屡次身处险境。他的弟子们一直追随着他，并崇敬他，而孔子与其弟子们也在一起生活得其乐融融。在弟子们面前，他丝毫不掩饰自己的情感，有时甚至弟子们都感到惊讶不已。

---

① 即罢黜百家，独尊儒术。——译者注。

当他看到有人发自内心地悲痛时，他甚至比那人更加悲痛，与他一起痛哭流涕，甚至超出了常理。这些就发生在路边，孔子以此对他的学生言传身教。孔子对弟子因材施教，有教无类，他知晓每个人的特点，节制他们的冲动，激发他们的热情。通过他的《论语》我们可以更了解他的各个方面：他教育有方，威望服众，拥有活跃的想象力，他克己复礼，对自己的使命抱有坚定的信念。他相信人性本善，相信德政治国，坚信周朝传统的卓越。他认为今人自负的新思想，不如往昔圣贤的思想鞭辟入里，始终坚守"祖述尧舜，宪章文武"，言必称周公。孔子认为他个人的作用微乎其微，只有当君主有崇高的美德才能治理好国家。因此他周游列国来推行自己的主张，而丝毫没有利己的野心。孔子毫不怀疑自己的教义，但是认为要符合天命："道之将行也与，命也。"[①]身处险境他依然从容自如："天之未丧斯文也，匡人其如予何？"[②]在生命即将走向终结的时候，想到自己未竟的事业，悲从心生，遂唱道："泰山其颓乎！梁木其坏乎！哲人其萎乎！"[③]

他的基本思想超越了人间的一般意识，而同时以之为基础，是人与天的大秩序："古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。格物而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。"[④]在与其他学派的论战过程中，孔子形成了独具特色的儒家学派，这种思想在各个领域，也有不同的表达形式，自然的、社会的、道德的、秩序原则

① 出自《论语·宪问》。——译者注。

② 出自《论语·子罕》。——译者注。

③ 出自《礼记·檀弓上》。——译者注。

④ 出自《大学》。——译者注。

的，当所有这些方面被视做一个统一整体的时候，儒家思想就形成并发挥了作用。中国古老的信仰体系正是这一思想的源头，自然秩序和人间秩序被认为是相同的。儒家对最高主宰的希望和想象也类似于古老宗教中的观念。君主承担着教化民众的使命，他的效果由物及人。要创造一个和谐的世界，君主的推动力是必不可少的。以上特征就带来了双方面的情况：一方面，具有忠义的传统思想和趋同意愿的儒家思想，为帝王建立一个追求普世目标的国家宗教提供了灵感；另一方面，这种思想中所具有的元素可以为官方宗教提供忠诚的信奉者和拥护者。孔子从一代代精通礼仪的大师那里继承到了礼仪在传统中的真正含义。分析传统中所体现的这些礼仪可以得知，礼仪的效果有赖于仪式行为的完美展示，并且只有当执行者完全知晓哪怕是最琐碎的行为所代表的价值和意义时，在细节上完美无缺的礼仪才有可能实现。在追求这种确切分析并用道德术语表述的方面，孔子具有无人匹敌的智慧，并且使人们感觉到信仰的作用，体会到在宗教、政治、道德的实践中，在服从传统规则的过程中，信念对内在生活的益处。“诚实”是儒家学派的大德，也是灵魂在日常行为中不断完善的基本准则，可以使个人与宇宙秩序相协调一致，达到天人合一。只有当个人的教养品行达到足以与自然事物产生共鸣的时候，这种行为准则才是绝对的。孔子的忠义思想和传统主义为民主精神甚至批判精神的形成提供了充分的思想土壤。孔子学说中的社会意识和实证精神激励着他的弟子和追随者们捍卫着国家传统制度，尤其是战乱时期更加突显国家礼制的重要性。相比于希腊文明、罗马文明被基督教毁灭，中华文明和中华帝国却没有在佛教的冲击下崩溃，在这一点上，儒家的作用功不可没。儒家之所以能够挽救国家、保存中华文化圈，那是因为依照孔子的理论，儒者已经洞悉了在社会中人们彼此之间的天然联系，并且意识到了人类社会和大自然的相互依存关系。儒教的实践要求内在人格的教养，使得在中国历史上一旦出现朝廷偏离了自然秩序，就会涌

现出不计其数的孔子信奉者勇敢地行动，纠正皇朝的悖礼弃义。以古礼犯颜直谏、以社会批判为己任的态度成为一个国民的传统：我们已经看到孔子如何把社会分析与正统行为结合起来。然而，孔子并没有在此止步。孔子深深地体悟到了一切事物的内在联系以及它们相互作用的一般法则，他由此引出了“礼”的原则。“礼”是儒家的第二个道德标准：它要求洞察万物本性，也就是格物，使每一个人的行为与周围的环境调和一致。这样一来，儒家经典教义中一般化的传统主义精神便有了可以示人的具体形式。在这一点上，孔门弟子即使并没有很好地遵照孔子的精神，那也不是孔子的过错：因为一般而言，儒家士人更擅长把正统派的仪礼制度与批判精神结合，而非与机会主义结合。如果他们大都因循守旧，墨守成规，那么也不是孔子本人和其弟子之罪，只能指责孔子之后的儒家学说。

教育是“贤人”的第一要务，孔子把它看成是上天的使命，而他的一生也是传道授业解惑的一生。“教”的首要对象应该是针对君王的德育，在孔子的一切论述中，教育的核心精神皆以此为指导方向。然而，在理论上是君王之德培养出了贤德之谋臣，因此，实际上也只能通过谋臣之德体现出君主是有道明君。于是有了教育的第二个面相：它使得一个人成为“honnete homme”（诚实的人——君子）。我引用了法语中的这个术语，大体可以表现君子的内涵。但是构成汉语中“君子”一词中的“君”也可以指代“君王”，这拥有十分重要的含义。所谓“君子”，就是能够在其领地内，以君王的权威构成“德”的行动者。天子之德，被认为是“宇宙普遍秩序”的体现，它不断向外扩展以至于渗透到每个人，哪怕他只是一介平民，然后这种天子之德又从庶民的身上反射回来，映照天子。这就好像是一面巨大的镜子，国家也就是君王在领地上的折射一样。孔子的儒教观念，其本质就是宗教，这种宗教性质与封建权力结合又具体地表现为“礼”与“德”的行动，并在其中孕育了一种民主原

则：帝王教导人民，人民教授帝王，宗教组织的原则也就蕴涵于这种双向影响之中。培养君子的教育通过中央权力的道德熏染而蔓延，而这种中央权力正是宗教功效的最高源泉。只有经过皇帝或以皇帝之名进行认可，并通过其精神权威所倡导的宗教崇拜行为才是合理合法的，这是官方宗教的根基所在。皇帝是最高的宗教首领，宗教崇拜在皇帝及其臣子们的行政护佑下才能得以存在。只有当行政性的宗教崇拜的观念与君主的祭祀仪式相吻合时，它才有保留的价值。理论上讲，君主的祭祀仪式对帝国而言是足够的。如果说官方宗教是从儒家学说中受到了启迪，那么，也是因为儒学为宗教生活的王朝组织提供了充足的名目。此外，儒家学说还为行政人员提供了必要的素质和资格：当朝廷官员取代诸侯贵族行使地方权力的时候，他们必须拥有和先前管理者相当的素质和能力。这些贵族正是受到过必要的良好的封建礼仪教育，才被授予贵族身份。朝廷官员接受必要的儒家道德的培养，形成了国家的上层市民阶层。在儒家经典中对礼仪和道德的实践指导，为各级行政官员参与并施行宗教职权提供了必要而充分的准备。以此方式在整个国家范围内，形成了一个被称为“士大夫”的准神职阶层。“士大夫”这个术语在使用上的一般化是与封建贵族道德的消解相对应的。封建时代末期的诸多变动加剧了这种贵族道德的消解：家族解体、人口迁移，尤其是新出现了由工匠和商人组成的城市人口。帝国的对外政策，相对稳定的内部环境，国家行政的统一，开启了一个强大的活跃的商业时代。在城市环境中，财富积累为人们成为君子提供了机会，儒家学说为官方宗教号召来新的信奉者。然而乡镇不再是宗教中心，不再会通过事务性的宗教实践而获得一种直觉的象征性的价值和道德。从书中或过去的实例中受教，取代了由导师对当代时事的解释与即兴评论的直接传授。随着这种模式的不断推广，儒家学说越来越形式化、规范化。圣人所要求的克己复礼的自身修养，在市民阶层面前则被一种服从传统行为的形式化所取代。但至少，

宗教生活仍然在某种实践精神的支配下行事，这种精神总的来看（尽管有一些故事发生）把中国从神秘主义的危险中解救出来。

（1）玄学与道德正统

官方宗教的基本教义建立在儒家经典之上，官方宗教的发展也受儒家学说的支配。在其道德的层面则直接来源于儒家学说，并表现出非同一般的一致性；而其形而上学的层面则由互不相同的要素组成。官方宗教的教义源自儒家思想和道家思想的对抗与融合。区分这两种学说在其中的具体作用与影响则是毫无意义的。其中的许多理论元素无疑是道家的，而其体系的思想主旨和结构配置则无疑来自于儒家。

玄学正统在历史上并不是一成不变的。现在已经几乎不可能对玄学正统的基本原则下一个准确的定义。中国语言的概念是具体而复杂的，而欧洲语言的词汇表达则过于精确。几乎可以毫无疑问地说玄学在精神上是理想主义的，并且有二元论的倾向：至少在这些特征上它与道家是对立的，道家则似乎更倾向于现实主义和一元论。在孔子本人的思想中，宇宙秩序是一个核心的具体的概念，它非常符合纯粹的宗教信仰。孔子信奉一种主宰力量，这种主宰力量要通过“君子之德”体现出来；他也相信自己的思想传承于天命，因此他担负着教化的使命，这一思想与他自身的情感也相一致。然而在孔子的思想体系中，宇宙秩序已经显现为一种半理想和几乎抽象的原则。这符合人在精神上对社会应有运行模式的分析：这位思想家是以社会组织原则为模本构想出世界秩序的，而这种社会组织原则又是从不同元素的仪式行为中抽象分离出来的，例如，从不同教派的宗教仪式中。但孔门弟子并没有继承他的理念：有关秩序的概念对他们来说更是一种普遍的阐释原则，而不是一个具体的概念。支配他们意识的不再是一种至高无上的、让人们俯首称臣的主宰力量。他们是朝廷官员；对他们来说，国家的观念比君子之德更具有分量。宇宙秩序也好，帝国秩序也好，对他们而言只是一个抽象理想的映射。随



着帝国的国家行政机关逐渐建立，随着忠臣可以直接分享首领的神圣力量的观念的消失，封建感情从此消失，一神论的倾向也逐渐消失。

基于类似的变动，阴和阳这两个次生概念[①]也变成了经院哲学的理论工具，被用以思辨地分析事物的结构和秩序。阴和阳不再是具体的原则；但由阴、阳构成的二元论思想无疑成为了既定的事实。无论阴还是阳，它们自身都不能成为宗教实在，但偏好二分法的固定观念却仍然支配着神圣世界：魂魄仍然是二元相对的，有了对上天的崇拜，就要有对土地的崇拜与之相对。

在正统思想中，万物分化衍生的根本作用是“五行说”。在阴、阳的理论之下，五行作为第二级的分类而出现。它们对应四季、四方和中心(这是一个空间和时间的实在)。空间和时间是这些具体类别之间相互作用的结果，而种种不同的法则可以解释它们之间的作用。占卜技术的不同模式也可以简单地移植到知识层面。五行术数有三通计算模式：第一个似乎源自天文台的布局。五个元素（同时也是方向）被安排成十字相交，南北方首先被纵向排列，并从底部（北方）开始，然后是东西方被横向排列，并从左边（东）开始。这样就产生了以下的编号和顺序：1（=6=北方）水、2（=7=南方）火、3（=8=东方）木、4（=9=西方）金、5（=中心）土。（见图2）

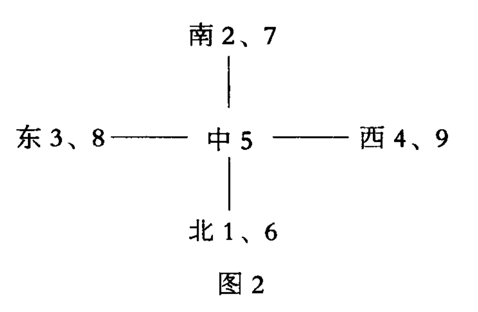


图 2

① 葛氏认为历史上阴阳概念是先在的，而“道”则要等到社会发展到一定的模式才得以实现。——译者注。

第二个模式似乎来自“明堂”绕着黄道运转的顺序，五个元素按照下列的顺序出现：木（=春天，一年之初）、火（=夏天）、土（=仲夏，一年的中心）、金（=秋天）、水（=冬天）。五行都是按照它们所代表的季节的顺序排列的，理论上，这个顺序是周而复始、无限往复的循环相生的形式。根据这个五行相生相克的理论，木（木之德）生火（火之德），火生土，土生金，金生水，水生木。

第三个模式是方向和五行的对照顺序：西方属于金，东方属于木，北方属于水，南方属于火，土掌管中。与此相应的理论是，这五行按照与它们排列顺序相反的顺序相克：金（金之德）克木（木之德），木克土，土克水，水克火，火克金。

我们尚不清楚占卜、占星术，以及天文学在这些理论的发展过程中起到了怎样的作用。但可以肯定的是，在封建诸侯纷争时期，它们在宗教政治（也即政治的根本）中起到非常重要的作用。每个王朝都被定义为五行中的某一“行”并以其德统治。那些胜利者就是理解了这一原则，要取代前任王朝都得使自己所属的五行能够与前任王朝的五行相克。秦朝的统治创始于水德，而汉朝的统治则属于火德。传说，汉高祖的母亲和一条赤龙（火）生下了汉高祖，并且他自己曾经杀死过一条白龙。这个事迹给汉高祖成为皇帝带来了应有的声望。古代国家官方的历史学家在修订编年史时，小心翼翼地迁就五行的相克相生原则使之相合。通过这样的方法，历史顺序和自然次序才能确保一致。我们还可以看出，五行说的观点所构想的宇宙秩序更像是一种宿命论，而不是天命。在这些理论的影响下，也因为它们在政治统治中的重要作用，上天几乎失去了一切的宗教实在，逐渐失去了个性，而被分化成五个实体，即黑、白、赤、青、黄五帝。

古代的宗教信仰和分类体系所建立的现实世界为儒家学者进行的形而上的思辨提供了实践场地。他们把这些现实世界转变成了抽象的范畴。



在与道德相关的思辨中，也具有同样的理性精神。儒家把宗教生活简化成了具有象征意义的实践活动，并根据他们心中的传统和理性共通的要求，顺应和调整社会关系。

在情感和行动的领域，二元论的倾向体现在礼和乐之间的对立。礼与乐之间的关系就像肯定与否定之间的关系，或更确切地说，就像束缚与奔放之间的关系。乐是声音的和谐，同时也可以调和人们的感情。当乐是完全自然的时候，没有任何不满（不怨），原始的真理的“相亲”，“乐者，德之华也。”乐者天地之和也……乐曲天作”[1]。上天通过十二个月和五行来恩惠世人；通过十二管弦和五个基础的音阶，音乐激起幸福、快乐，产生和谐。其中每个管弦代表了每个月的性质，各个音阶象征各个季节的德行。根据一个人在音乐上的完美程度可以衡量他的品德，并以此类推，也可衡量一个政府的品德；后者则要对所有人的行为负责。“夫民有血气心知之性，而无哀乐喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。是故志微、焦杀之音作，而民思忧。啴谐慢易、繁文简节之音作，而民康乐。粗厉猛起、奋末广贲之音作，而民刚毅。廉直劲正、庄诚之音作，而民肃敬。宽裕肉好、顺成和动之音作，而民慈爱。流辟邪散、狄成涤滥之音作，而民淫乱。”[2]

仪式如果被规范化和正统化，就成为了“礼仪”。礼仪的目的是要“引导意志”。它的作用是让人彼此尊敬，它的效果是“行仪”。但它们不能促使人与人之间自发地和合。“如果仪式本身盖过了乐，就不会有和

---

① 参见《礼记·乐记》。——译者注。

② 意为：当王者的精神颓靡，乐声就急促而短，人民悲伤忧虑。当王者慷慨宽容，乐声就明快简单，人民安静而满足。当王者淫邪放荡，乐声就冗长急速，开始到结束都很含糊，人民生活在罪恶和混乱之中。如果统治者英明，乐声也美好动听。所有的仪式都包括音乐，都是为了创造善和构筑人性。参见《礼记·乐记》。——译者注。

谐”（礼胜则离）。但是，如果乐占优势，则“每个人都会跟随这个潮流”（乐胜则流）。与此相反，礼允许不同人之间存在不同的权利区别。礼造成这样的效果，“使欲不必穷于物，物不必屈于欲”（不会满足人过度的欲望，物质的欲望是没有穷尽的）。[①]礼仪带给人们相互依存的感觉。音乐使人们的情感汹涌澎湃，而礼则会平静他们的内心。礼仪调和喜与悲的情感程度，使个人的热情不至于扰乱共同集体的平和。礼是“文化”的表现。“一个人的感情和思想放任地喷流，那是野蛮人的行径……他们喜则歌，歌则身动，动则手舞足蹈。”而文化人，君子，他的情绪表露要符合规则的约束，没有过度的表现。表达自己的情感是需要节制的，如此才能除去感情自身所包含的激情和暴力的成分。如果情感能够以有节制、有序和有节奏的方式发展，那么就能使自己的灵魂恢复平静，从而使自己和周围的人都获得更大的利益。礼仪是一种系统的可实践操作的治疗方法，其目的就是促使整个社会的健康发展。同时，礼仪也有负面性的要求，那同样是为了治疗社会的效果。在家族内，活着的人有义务一起分担死去亲属的悲痛，并不仅仅是因为生者与死者之间的亲属纽带关系。苦修式的哀悼并不是要为死去的人带来好处，而是为了生者的利益。“伤肾干肝焦肺，水浆不入口，三日不举火”（在父亲死亡的时候，他要肾脏受伤，肝脏也干枯了，肺部如同烧焦，但是却一连三日不沾一滴水或者喝一口汤）。[②]同样的，正面积极的礼仪不仅仅是为了避免不洁，使得死者和亲属都免受沾污。与其说礼仪的功效是要通过“尸体引发恐惧”来使得死者转变成祖先，不如说仪式是为了亲朋好友都最终得到利益。“故袒而踊之，所以动体安心下气也。”（如果一个人袒露出左臂并跳跃的话，那是因为极度悲痛，以至于跳跃。通过活动肢体而稳

---

① 出自《荀子·礼论》。——译者注。

② 《礼记·问丧》。——译者注。

定心境、平息情绪）[①]服丧是为了纪念死者而公开举行的祭奠仪式，对家庭和社会都有益处，也形成了一种对极度悲痛的缓解作用。这些仪式中含有一种积极的精神，从而保留了在宗教活动中所特有的强制性效果，但它们不是建立在关乎彼岸的死后信仰的基础之上。哲学家们把鬼和灵魂纯粹只作为一个关于人死后的生存和意识状态的问题来思考，只是从知识的角度上来处理的。他们并没有必要从信仰彼岸的立场出发考虑问题，他们的议论也大体是经院哲学式的。他们的结论也无足轻重：成天琢磨死后的状况又有什么好处呢？道德的实用性充分证明了为死者举行丧礼的合理性。儒家不必炮制繁文缛节的教义来支撑这种祭奠活动。对他们来说，秩序和顺从的观念价值就已经足够了。他们的思想仍然是自由而实用的；同时他们的宗教感情十分活跃，但是极少有神秘主义的情绪。

城市中的市民阶层在宗教生活中的新情况，很好地解释了形式主义的日益重要的趋势。盛大的宗教仪式越来越罕见，只有极少数的人会积极参加。音乐的传统道德原则仅仅是保留在理论文字中。音乐的演奏和歌唱逐步成为那些真正关心内在修养的君子调节情感的最好手段。君子贤人们通过弹奏琵琶来使自己的内心与天地的“宇宙秩序”相和谐。对他们而言，室内音乐的演奏与欣赏也是宗教修养的一部分。这是一种完全个人的行为修养。音乐失去了原本在宗教聚会时逐渐发展出来的特有功能，那种使声音和心灵一致的功能不再是音乐的主要意义了。再没有什么能像音乐那样，在宗教仪式中起到缓和感情和避免冲突的调和作用，以达到人们之间的道德平衡。在新的城市生活环境中，人们之间的情感变得各不相干：生活在一个紧密社区中邻里之间建立起来的习俗不再存在。生活的最根本原则，也就是最高层次的宗教道德，似乎是一种灵魂的中立。中庸之道正是这种最高原则的行动之本，但中庸之道几乎无法

---

① 《礼记·问丧》。——译者注。

有清晰的定义，只能说它是过度的反面。不论是对于贵族还是农民来说，过度在当时已经是最严重的道德错误，是宗教上的最严重的犯罪。“心喜不纵；君子谨言慎行！”一首秋时的农村歌谣这样唱道。“傲慢生邪恶”是贵族伦理道德的一个原则。儒家为封建帝国的市民阶层设定的这一套道德理想，就是要不过度，不要超越限度，不要做少数派：“中庸之德至矣，而其义微矣！”[①]中庸之道的真正含义就是和谐。这种思想给了中国人的宗教生活以明确的方向。它禁止人们有野心，有激烈的行动、过分的追求，而这些在具有现实主义理念的宗教中都是极端不仁的表现。在这一点上，士大夫们充当了无情的检查员和监视者。尽管许多生活在农村的“乡下百姓”很粗野，但他们的宗教风俗却相当的温和：当然我们也只能从节日上的爱情歌曲里知道农民和谐生活的情形。他们田园牧歌式的生活方式可以流传下来。他们就没有野蛮残忍的行为吗？没有任何迹象表明他们在节日庆典里举行野蛮仪式，也没有任何血腥的神话可以作为宗教残酷行为痕迹的佐证。与此相反，我们却在封建宗教中发现野蛮仪式的蛛丝马迹：那些强大的神明在诸侯的眼中，不仅仅是他们的祭司，同时也是他们战争军队的首领。这些神界或人间的宗主，可以强迫属下作出最大程度的牺牲，即献出他们的生命。然而，正是儒家士大夫们的先祖在制定礼仪时的所作所为，才使得农业神迅速地放弃了人牲献祭的权力，才使得这种人牲献祭不再与统治者的利益相联系，即使是在王朝鼎盛的封建时代辉煌期也不能随意人牲献祭。我们甚至看到他们成功地阻止人们把少女嫁给黄河神以做祭祀。我们也看到他们对男女奴隶陪葬先主的风气作抗争。他们降低了神灵的分量，使中国的宗教变得人文化。这当然要感谢儒生们：他们使宗教行为完全依存于抽象的原则。中国人除了遵守一套形式完备的纲常秩序和实践目的的礼仪象征之外，不需

① 宋朝临江黎立武著：《中庸分章》。——译者注。



要再负担任何别的东西。他们对神明的感觉不再有明确的意识。

(2) 崇拜和信仰

官方宗教是国家的宗教。它在城镇市民各个阶层中都有大批信奉者，它受到儒家士大夫的保护和支持。从此以后，信仰崇拜组织内部又出现不同的派别：有适应封建帝国需要的官员崇拜；有从贵族独享扩展到城镇市民阶层的私人崇拜；最后，还有纪念孔子而形成的社团崇拜，儒学弟子把孔子当成他们的神灵。这些宗教团体都很有趣，因为他们都仅有一个共同的特征：信奉者表现出来的虔诚绝非偶像崇拜，而忠诚信徒认为他们从中获取的也绝非个人利益。

官员崇拜在历史各个时期有各个时期的多样的历史意义，但是很难作为一个整体来考察。它包括大量的宗教仪式，以及一般是因为短时期的成功而发明出来的神像人物。尤其在各朝开国之初以及伟大的治世时期，新的神圣人物及其新的仪轨不断涌现。皇帝宗教权威的光辉被不断加以神圣化。这一个时期里儒家思想和道家思想空前繁荣就是宗教信仰胜利的表现。儒家思想一般会最终立于不败之地，从整体来看，各朝的宗教礼节都是不断地在儒家传统礼仪中增加新的成分。各个朝代对开国君主的祖先崇拜都是占第一位的，不可动摇的。然而，土地崇拜和星宿崇拜则经常会发生宗教信仰的变革，统治者一纸敕令就可以决定神的命运。在远古与神圣力量相关联的英雄时代就是如此。在封建帝国统治时期，既可以尊崇神，也可以贬低神，还可以罢免神。神在国家宗教中只不过是普通官员而已，他们的“神性”依附在天子身上，真正的神乃是皇帝。他一个人的意愿就可以决定所有神的命运。

在封建乱世时期曾经一度终止了往昔对土地神的崇拜，至汉朝统治时期又予以恢复。传统被重新建立，在都城内堆起了一个圆形土丘成为土地坛。一直到公元7世纪，这个土丘都是在给封建亲王封授属地的时候，举行授权仪式用的。亲王的封地本当意味着亲王拥有封地上的一切，

但封授属地并非真正地封地。同样的，帝国领土之上的土地神只不过是封建的残存物罢了。对于政府官员来说，真正的权力是皇帝授予的，他们并没有得到实权。然而，他们从皇帝所任命的职位那里得到了一个宗教权威，也就是，每年冬季土地都会被封禁，春天时他们要解禁土地，为辖区内百姓播种第一把谷子。他们按照古代的礼仪要求对土地进行解禁仪式。冬至节后的辰日取土塑成公牛的形状，作为土地神的化身。在立春的前一日，他们把泥塑的公牛搬出城外。官员在春天的气息中，用柳枝鞭打着公牛。官员的鞭子振起了春天的力量，土地神才允许在田间进行春耕播种，才会有丰收的秋季。[①]在正式进行春耕的时候，由皇帝亲自下田耕第一犁，这是必不可少的开幕仪式。到秋收的时候，皇帝还要进行祭祀活动，奉献出最好的供品，只有这样，这年才会五谷丰登，有个好收成。只有在封建阶级统治集团占用土地的制度消失后，土地神和谷神才会失去一切的宗教实用价值。帝王的最高作用就是维护封建时代的各个宗主的作用：皇帝是负责丰收的第一宗教责任者。然而，皇帝对其所拥有的土地权持有新的定义。中国国土全部直接归皇帝所有，而非土地神管控，对所有臣民来说土地是一个整体，他们为原本拥有主权的“土地神”树立起一个祭坛。最后的这个步骤，由汉成帝在都城长安的北郊建立后土祠得以完成（公元前31年）。[②]自此，皇帝对土地的崇拜与在南郊举行仪式对天的崇拜相互对立。这样，具有二元论精神的神灵信仰便得到了满足。在早期诸侯纷起的时期，男性占有土地所有权的制度十分含糊不清，“大地”的女性特点则与“天”的男性特点再次对立。然而，在诸侯分封时期，土地所具有的宗教实用特质更加丰富，要比帝国

---

① 此即立春时节在迎春仪式上的“打春牛”，又叫“鞭春”。汉族旧俗，流行于中国许多地区。——译者注。

② “上始祠后土于北郊。”出自《汉书卷十·成帝纪》。——译者注。

时期它被赋予制度化的行政性崇拜丰富得多。

皇帝还主宰着国家历法的制定，而历法的制定原则正好体现了每个朝代相应的德行。汉朝的皇帝尤其重视这一点，要使新年岁首的时间恰好与王朝之“德”相一致。我们可以说，一个新的王朝中，朝廷官员有责任依据历法而设定王朝的所有“命理术数”。这些命定之数也为宗教复兴提供了基础，这就是那个时代的特色。时间被理解为不同种类事物构成的混合体。皇帝的每一间房子里都有与之相吻合的日历。同样的观念引出了各个王朝自己的时间纪元方法，由于一些有标志性特征的重大事件，历史上的某一时期就拥有了特殊的意义。那么，以象征性的称号表示其意义特征就形成了“年号”。再到封建王朝的后期，尤其是明清两朝，这些年号所对应的时间恰好与皇帝的统治时期相一致。所以说，纪年方法的本质是延续不同朝代所特有的德行，其次则是与不同皇帝的德行一一相对应。由此推理可知，从历法上看“天”的个性如何则是很少被感受到的。

时间的流逝代表了上天的多样性观念，与此相对应的是空间多样性观念。对昊天上帝的权力分裂从封建诸侯纷争时期就开始了。皇帝得到了上天的委派，被称为天子，只有他拥有对上天的崇拜与主持祭祀仪式的特权，但是他并没有实权。最有实力的诸侯们会在地方上创设上天的崇拜和仪式活动，这就充分暴露了他们的野心，也增加了他们的威望。例如在中国产生最早一批皇帝的秦国，在其领土内就设置了数处圣地，分别祭祀青帝（秦宣公创立，公元前675－公元前664年）、黄帝和赤帝（秦灵公创立，公元前424－公元前415年），以及白帝（秦献公创立，公元前384－公元前362年）。按照五行理论，汉朝为了补齐这一崇拜体系，又创立了对黑帝的崇拜。

同王朝一统的土地观念相比，对上天的多样化崇拜体系并没有增加更多的宗教实质。但是，“上天”呈现出来了多种实体崇拜（如青、黄、赤、白、黑五帝），也需要与土地神灵的权威力量在“圣地”相接触，从

中分享并获得神圣的力量。这样，作为“上天”化身的五帝就与五座圣山紧密地联系在一起。相传，古代的圣王就是在这五座圣山上把他的四方臣属一一召集而来。除了因为代表“五行”而得到的光环以外，每座山还有受到崇拜的特别理由。中岳嵩山，拥有大禹之妻所变的那块裂开的石头（“启母石”）。东岳泰山的荣耀来自山东人民对它的尊崇，以及在儒家经典中多次提及的地理位置。统一六国的秦始皇，也就是中国的第一个皇帝，曾经登临泰山，更提高了它的声誉。因为泰山坐落在帝国的东方，是日出的方向，它代表着东方之神；因为泰山与主宰春天的青帝的联系，所以被各朝各代的皇帝御封为皇帝向上天和臣下宣告的圣地。为此，皇帝在祭祀上天的时候，先把在泰山顶上祈祷用的祷文封印在一组匣子里。直到在泰山脚下第二次向天和地献祭（分别称为“封”和“禅”）以后，该仪式才算完成。公元前110年，汉武帝第一次举行封禅大典，然后于公元前106年、公元前102年、公元前98年、公元前93年又举行多次。东汉于公元56年、唐朝于公元666年和公元725年、宋朝于公元1008年都举行过泰山封禅仪式。公元695年，中国唯一的女皇帝武则天也曾在中岳嵩山之顶举行过封禅大典。以女性之身去参加封禅仪式前代未闻，但是武则天却通过成功地参加了公元666年举行的封禅仪式，并为此后的封禅作了准备。她以土地的性别为由，得到了向土地神二次捧持供物的任务。尽管此事不够光彩，但是武则天却从中找到了适合自身登极，以及亲自举行封禅仪式所需要的宗教本钱。这件事明确地表明了这个仪式的本质，它旨在通过明确“主权者”与“上天”的协调与和谐，以此向世人展示王朝政权统治的合法性。这样，众所周知，当大自然有细微的混乱征兆时，是不会举行封禅仪式的。同时也有第二个目的，那就是祭祀者自身可以达到趋吉避凶。但在儒家士大夫的压力下，这种个人考虑已不复存在。公元725年，唐玄宗决定不再把祷文作为秘密。他所封存的祷文是这样结尾的：“敬若天意，四海晏然。封祀岱岳，谢成

于天。子孙百禄，苍生受福。”[①]（四海平安，朕要感谢天意。于是在泰山之顶举行封禅之祀，以感谢上天带给我的成功。祝福我的子孙后代繁荣昌盛，祝福黎民百姓幸福平安）早在公元前167年，汉文帝就已经废止了秘密祈祷这一做法。理论上讲，国家举行的崇拜仪式是要祈求整个帝国的繁荣昌盛，并非皇帝一个人的利益，但事实并非总是如此。更进一步讲，他所祭祀的神灵都不具备特殊的人格化性格，这个原则就是要避免偶像崇拜。在封禅仪式上，是用女性雕像代表大地；在都城内，举行社祭仪式的中心是一个方形的土丘。[②]自唐朝开始，泰山被册封为许多贵族的尊称，所有的称号都于1370年被废除。[③]封建国家的崇拜仪式所寻求的是来自抽象的力量，而非个人的好处。

私人的宗教崇拜也没有什么不同。在封建制度没落时，中国的家庭结构发生了急剧的变化。封建贵族已经被由政府官员组成的市民阶层所取代。封建贵族的权威不再来自于父传子式的世袭制度。嫡长子继承制失去了它存在的理由；残存下来的只是尊重长子的义务；兄长仍然有权监督弟弟们生活中的共有财产。家庭变成了一个父系集团，其某种权力被委任给了最年长者，乍一看来，就像农民家庭似的。然而从本质上看，它与农民家庭截然不同。在城市生活中，这种父系集团的内部凝聚力更大程度上说只是理论上的，而非实际情况。它既得不到共同生活群体的支持，也得不到共同利益团体的保护。兄弟们分开居住，各自生活。在封建时代，由于这种家庭共产主义的宽松环境使得父系权威大受裨益。这样的话，父系权威既不会受到长辈家族权威的约束，也不受儿子们权

---

① 出自《旧唐书·卷二十三》。——译者注。

② 关于泰山封禅，是古代帝王祭祀天地的一种大典。在泰山上筑土为坛祭天叫“封”，在泰山南面的梁父山辟场祭地叫“禅”。——译者注。

③ 公元1370年，明太祖下诏取消泰山神各种封号，改称东岳泰山之神，六月立碑岱庙，诏告天下。——译者注。

力的束缚，至少作为祖父继承人的长子是不会阻碍父系权力的。政治革命的洗礼消灭了用活人代表亡人这一习俗；儿子们不再是一群服从父亲的藩属，而是属于亲属集团中的一部分。准确地说，这意味着封建关系中的封地授权与父权依附关系都不复存在了。父亲和儿子的关系是直接建立在血缘基础上的亲子关系，父亲对儿子的最大权力也直接来源于亲族关系。实际上，这种权力只有在家族亲属的认可下才能施行。因为这种权力的认可属于一个不可分割的亲属群体，父亲权威并不从属于其他任何家族权威，在父权之上没有家族的其他力量可以管控，所以家族管控的效果日渐薄弱。然而，对于中国的家庭来说，家族权力仍然起着积极的作用，这使得中国家族不会像罗马家族那样形成君主专制的架构。[①]而且，这种父系掌控权又加上了母系舅舅们的力量。那种从古代的母系社会结构中所传承下来的情感，在市民阶级中要比在贵族阶层中所保留下来的力量更加强大。[②]但是，既然事实上父亲的权威从来都不是绝对的，那么这种权威在法律上也是如此。臣子对于皇帝的忠义不再与对父母的孝顺相违背。孝心就成为了道德上以及宗教生活中的唯一原则。对皇帝的效忠，以及对主人的忠心，似乎都成了孝的某些方面。

祖先崇拜遍布中国各地，它似乎成了中国宗教的基础。在帝国时代的城市里，祖先崇拜出现了一个新的特点：它是一种道德崇拜，完全充满象征符号，还是抽象化的。在最早期的那些仪式里，孙子们装扮成已

---

① 葛兰言借用了涂尔干的理论。涂尔干的观点是，罗马和中国的父系族长之区别在于他们的权力不同：中国的父系家长更像是一个集团的首领，而不是业主。——译者注。

② 葛兰言扩展了涂尔干的观点。涂尔干分析了中国的婚姻家庭，说中国的父系观念扩展到整个家族组织，包括岳父去世时，女婿要给岳父戴孝。葛兰言则考察了中国亲属中的非直系亲属关系，舅舅的特殊地位就是以前存在母系组织的表现。——译者注。



故先祖的样子，可以再现亡人的吃饭、说话，并能直接跟亲属交流感情。伴随着贵族阶层的消失，这些加深族人感情的宗教仪式也消失了。刻有祖先名字的牌位变成了崇拜仪式的中心。牌位无疑是神圣的，甚至可以说，从木板上记下祖先名字的那一刻起，它就成为了仪式的焦点，神圣的生命就好像留宿在木板上。当然，也有些虔诚的儿子供奉他们父母的画像。在做任何事情之前，他们都会到父母遗像前祷告请示，并相信他们通过注视画像就能知道父母的意志。但是，这种有具体塑像的例子都不过是些例外情况。事实上，对亡者所举行的这些仪式只不过是出于纪念的意味，除此以外并无更多的德行意义。这些祭奠仪式给家庭团圆聚会制造了一次机会，在仪式中通过特定行为来回忆亡者的音容笑貌，使之不被忘怀。为了光宗耀祖，传承美德，不有损荣耀，必须庄严地作出一个承诺。至于那些希望祖先能够显灵实现目前的愿望，或者认为献祭的物品是为了填饱祖先的肚子，这些都是鄙俗的崇拜目的。对于那些不辱为儒家士大夫的人来说，祖先崇拜的基础始终一贯是理想化的。“把死人当成死人，就好像他们不再存在一样，不在乎他们，无情地遗忘他们，这是非人的做法；把他们当成活人对待是不理智的做法。”“践其位，行其礼，奏其乐，敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。”[①]“睿智的人履行所有的义务，对祖先敬而远之”。对混淆神圣与人间世俗的恐惧感，还有对巫术活动的厌恶，构成了某种宗教实证主义的基础。更为基础的是，人们希望没人敢以个人方式与亡人交流。祷文都是由一成不变的套话文句构成；也只能祈求家庭幸福，快乐安康。绝不容忍一切以个人方式或为了自私自利的目的而显露出的孝心。

---

① 意为：升起先祖的牌位，奉行祭祀的礼节，奏祭祀的音乐，尊敬祖先所尊敬的，爱他们所爱的，去世之后和在世一样尊崇他们，真可说是尽孝到了极点了。出自《中庸》。——译者注。

尊敬自己的祖先也是每一位市民的公共义务。但是，除了皇室的祖先崇拜活动以外，市民阶级的祖先崇拜仪式被庸俗生活和正统的道德观念压抑，降低为简单的、个人的意志表现。然而，这与葬礼又有所不同，庄严华丽的葬礼是为了彰显家族的荣耀。关于这一点，孔子早就警告过了，他既反对奢华也反对吝啬。在孔子看来，当尊敬的形式远远大于适当的诚意的时候，奢侈反而失去了任何意义。一些士大夫喜欢在葬礼中挥金如土。有这样一个传说，子路的弟弟为筹备他母亲（原配）葬礼上的巨额花费，想卖掉自己父亲的第二位妻子来筹足所需的金钱。孔子的弟子子路出于正义感阻止了他弟弟的做法。但是在后世，孔子的弟子们便不能反抗一般人的奢侈之风。其原因在于，毋庸置疑，葬礼仪式是公开展示孝道的唯一机会，通过奢华的葬礼可以重新在社会结构中确立自己的地位，开始新的生活。除此之外，各个家族没有约定的文书来限定葬礼可接受的奢侈程度，每个家庭都在葬礼中争强斗富。从远古开始，人们在进入老年的初期就开始为葬礼作准备了，其中最重要的是置备棺材，甚至每个人从小就照顾一棵树以便成为将来自己棺材的木料。棺材已经变成城市中产阶级家庭奢侈品中的主要物品，以及宗教考虑的中心。棺材是由极其稀有的香料和结实经久的木料制作而成，这似乎是为了保护尸体。这是一种新的想法：古人认为死尸是污秽不堪的；他们给死者穿上寿衣，埋在家中房间里使尸体腐烂脱肉，然后再一起迁到葬着祖先的家族墓地里，此后只和死者的灵魂对话。他们的目的仅仅是为了使祖先的“实体”物质在一定的时间内自然分解，而不是长久保留着祖先的尸体。

在丧礼的最初期间，棺木被放在屋子里，家人要轮流守灵，而后再放进坟墓。以前古人的墓穴要尽量保持死者下葬时的模样，而且保持的时间越久越好。可以肯定的是，古人在建造坟墓时考虑周详，耗资巨大，绝对不打算，也没有必要再打开坟墓修理它们。富裕的家庭会为死者建

筑起高大的坟冢、开掘宽广的地下墓穴、建造奢华的起居休息的墓室，这些都是家庭殷实小康的展现。皇帝以其至高无上的权威允许其最好的官员有权把坟墓修建在皇帝的陵寝旁，或者用特殊的徽章装饰其坟墓。在墓中的不同的方位会对应有不同的图案，墓室支柱上分别雕刻有虎（白虎，代表西方）和龙（青龙，代表东方），它们用来确定坟墓方向的同时也起到装饰的作用。坟墓是可以用来展示孝心的公共纪念碑，其备受极高的尊崇；相比而言，祖先牌位是家庭私下里抽象崇拜的中心，则会受到冷落。对祖先的崇拜倾向于变为对坟墓的崇拜。这样就意味着，祖先崇拜再一次向土地神崇拜靠近。坟地一般都坐落在一个风景秀丽之地，坟墓的排列方式可以获得大自然的神圣力量。春天里，后人到坟墓上参拜和供祀，也能够以此方式把祖先体内已凝结的影响力传给在世的后人。[1]祖先崇拜仅仅是一种象征和道德教化。人们相信通过丧葬礼仪的行事荫蔽，死者被送往一种与大地的神灵相联系的地下生活，而后这些信仰中保留了一种现实主义的因素。坟墓和其中的骸骨拥有特殊功德，可用来实施巫术，但绝对不能因个人用途使用巫术，这样的行为是会被严厉惩罚的。信奉孝道的人们在祖先坟墓前祈求的绝不是对个人的特殊恩惠，而是对家族全体的保护。与祖先牌位的崇拜仪式相比，围绕坟墓的宗教崇拜更易培养出具体的情感；但这种信仰感也绝不是由死者个人魅力带来的。尽管坟墓装饰中用到了雕刻，但并不具有偶像崇拜的特征。墓室内壁的石雕上也无法找到死者的任何塑像。墓室装饰主要描绘的是神话或历史场景，它们大多都表达了各种不同的传统美德，还有的是一些动物形象或吉祥物。这些装饰意味着对死者的宗教崇拜资格的一个象征性的纪念，就像是对那些士大夫和好官员一样。它标志着，在他为官的一生中，他表现出了儒者应有的美德，得到皇帝的权威肯定。在他的

---

① 这是葛兰言所理解的风水，但他本人并未做深入研究。——译者注。

英明仁德的治理下，他的管辖范围内出现了忠义、孝顺、贞洁的平民、仆人、儿子、妻子等人，足以与古代的楷模相媲美；同样的，就像在古代圣王时期一样，因为他的行为与“天”的秩序和谐一致，在他的治下就会出现一些圣物，如白虎、六爪兽、献祭的三足鼎、年轮树、庞大的荷花、红熊、麒麟、比目鱼、红鬃白马等。在他的墓碑上也会铭刻上带有文学修辞的套语，体现出这些传统观念：“他运命天授，学步之年，智慧初开，心于礼仪，孝心如春风，纯德似后土。……君王股肱之臣，和谐万有，恩惠四方。光宗耀祖，名垂青史，万古流芳。”由此我们可以看出，对于一个市民阶级的家庭来说，其具体而有益的美德发源于坟墓，但坟墓主要是一个家族荣耀的纪念碑，一个官方优秀业绩的来源，一个正统伦理道德的证据。

丧葬习俗的重要性日益多元化，但并没有因此妨碍其保留祖先崇拜的象征意义和道德价值。然而，也许正是由于这些新用法的影响，孝道失去了“节制”和“完美调和”的一些特质，而这些特质恰恰是孝道转向内在宗教修养的重要手段。一旦以雕刻的说明画的形式来表达宗教教化故事，就呈现出生硬、紧张和夸大的一面。孔子在丧葬仪式结束时演奏琵琶，却因为哀悼之情手指颤抖，奏不出和谐的音阶，这样的宗教深情一去不复返了。在教训孝道的草纸手绘本中，有以下几个例子，都是孝道所建议效仿的对象：老莱子①，为了使年迈的双亲免除衰老和死亡的忧虑，在他70岁的时候，还把自己打扮成孩童模样，经常穿着五彩衣，做出孩童嬉戏的动作，以取悦双亲。伯禹，他的母亲打他，他却为母亲感叹：母亲年事已高，打我都没有力量了。李善救了主人的儿子，并把他带到山里；他为孩子咀嚼食物，乳房为婴儿生出乳汁。②一个母亲想吃

---

① 《二十四孝故事》之一。老莱子，春秋晚期著名思想家，“道家”创始人之一。——译者注。

② 出自《后汉书·李善传》，李善救主存孤。——译者注。

鲤鱼；她的儿子为她在严冬季节来到河边，用腹部的温度融化了冰层捉到了鱼。[1]一个年轻的寡妇被人追求，她对着镜子割掉了自己的鼻子：用自残的方式拒绝，伤丑如我，谁人敢娶？后宫突然起火，在没有侍女陪伴的情况下，这位夫人就不会逃命，而任由火烧自己，烧死在屋中。父系权威以及母系权威都得到增强；封建礼节消失后，中庸和节制观念日趋消亡；丧葬和坟墓在宗教生活中占据了主要位置。由于佛教的影响，禁止寡妇在夫家祭祀，这就有必要积极发挥出儒家的作用推动祖先崇拜仪式。

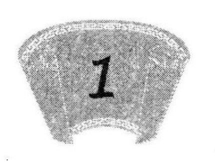
孔子的思想为官方宗教注入了生命活力，他理应得到尊敬与崇拜的礼遇：难道他不是一个圣人吗？然而从孔子崇拜向“国教”的发展却步履维艰；在下一章里，我们将看到它是官方崇拜中最有持久力的一个。对圣人的崇拜首先体现在儒家对他颇具亲密性的尊崇上：他们神圣地称他为“素王”（没有王国的国王），表示出孔子担负着最崇高使命“天命”。皇帝们顺从了一般公众对孔子的认可，首先是到他的坟墓朝圣，然后是赐予孔氏家族族长贵族的称号，他负责家族对孔子的祭拜仪式。公元422年，第一座孔庙在孔子的家乡建成，然后是在公元505年，另一座孔庙在国都落成。孔子正式被封为圣人。其后，各种头衔接踵而来。在公元665年孔子被封为“太师”，公元739年被追谥为“文宣王”，1013年被尊为“至圣文宣王”之名；在1048年终于得到皇帝的地位，被称为“文宣帝”。连他的先祖也在1330年得以封爵。从公元637年起，他的塑像就出现在学校里。孔庙（曾经要求在每个县郡都有一座）里先是树立着带有皇帝的徽章的孔子雕像。后来孔子的牌位代替了雕像，以避免一切偶像崇拜的观念。在孔子的牌位前面，不能有祈求财富、地位或者天赋的人。在孔子的牌位周围，是他的弟子以及得到公认的杰出的儒学大家

---

① 《二十四孝故事》之一，卧冰求鲤。——译者注。

的牌位。孔子崇拜的目的不外是纪念一位万世师表而已。但成为国家崇拜仪式以后，它拥有了职业性的祭拜仪式的特征。根据这个封建时代的习俗，在春天的第一个“丁”日，最高职位的乐师带领着他的学生向乐神进献素祭，然后是表演舞蹈。在秋天的第一个“丁”日，将在学生们吹奏乐曲的气氛中，举办另一个节日。在一年里的这两个“丁”日的庆典活动，是为了纪念儒家和所有学校的守护神：仪式包括向孔子献祭，以及传统的歌舞表演。公正地说，人们从来没停止过祭祀孔子，祭祀形式也正如他所希望的那样：维护他的从天而授的信念，他的天命观也正按照上天的计划在中国的大地传播着。中国的“君子”都谨遵“圣人”的教诲。依照中华民族历史悠久的传统，君子们从圣人那儿学到了真正的宗教精神完全存在于履行公民的责任，以及在内心达到天人合一。君子要秉持“圣贤之道”，远离神秘主义的实践和理论，远离巫术和祈祷，远离个人权力和救赎的学说。君子要坚强地同道教和佛教作斗争。

第四章　宗教的复兴



道　教

道教和儒教正统都是从一个共同的基础出发而构成的；当二者处于互相竞争的状态时，它们通过相互对立来定义自身的立场。这种对抗的状态由来已久。一方面，儒家各派都希望自己的理论以一种官方权威的姿态出现；而另一方面，他们的对手之间，有一种极其激进的宗派门户之见，对抗性明显与此有关。然而，对个体的人而言，他们既不是纯粹的道教徒，也不是纯粹的儒教徒。在帝国建立之初，有必要为国家规定一种宗教信仰，此时宗教派别之间的竞争就会尤其激烈，相当于人与人之间最初的阶级划分那样残酷。即使在如此对立的时期，不同思想之间的交换依然频繁。道教和儒家正统的差异，并非是内在思想的基础，更多是出于实用的考量：双方同是发源于古代的国民信仰，是同源的两种潮流而已。假定我们把远古历史中尚无法说清的亚洲文明起源问题置之度外，再假定我们不考虑公元2世纪以后，来自印度的间接影响，我们就可以把道教定义为有神秘主义倾向的、纯粹的本土自生的思想运动。

道家学说为某种宗派实践活动提供了辩护：道家学说为宗教的复兴提供了灵感，而且道教也无疑在一次又一次的复兴后发展变化出新的面

貌。然而极少有人研究这段宗教复兴的历史，依我看这就是真正的道教发展史：我们所知的道教文献甚少，而数量庞大的此类文献却很难解释。宗派著作中的大部分内容似乎都与天启有关：对于那些相信人与神可以直接沟通的人来说，这些著作的时间和人物都不重要，全不是价值所在，而著作往往归到某个仙人的名下，要么是既无年代日期也没有署名，要么就是伪造日期和伪造作者名。由于为入道修行者而作，这些著作中的术语概念缺乏明确性，甚至故意使用得极其模糊：佛教典籍翻译者也借用了这样的表述，更加深了佛教和道教概念的混淆程度，实际上已无法辨别二者的特定概念。这些宗派的作品被归为新道家，至少有一个好处就是为我们提供了宗教活动的精密知识。一般而言，古代道教的种种著作都被视为纯粹的哲学著作。例如出自“老子”之手的《道德经》已经被翻译了数十回；汉学家们对这种过度的翻译颇有微词，因为没有任何一个译本可以体现名词术语的应有之意。道教哲学家们的教授方式是神秘主义的秘传，他们在陌生人面前总是缄口不语，而对于他们自己的弟子，他们重视的是对道的领悟。他们的教学往往是用寓言故事的比喻，掺杂历史逸话，从中暗示一种普遍的思想观念。如果遇到他们要直抒胸臆的场合，那也会是通过一种诗意的抒情方法，通过音乐引导论述具体的思路，还要用只有圈内人才知道含义的特殊术语进行表达。老子、庄子、列子（公元前5世纪~前3世纪）残存下来的作品中，充满了隐喻和雄辩的论争，要想真正理解其中奥妙，要把他们的观念与其所指的具体宗教实践相对照才能理解(而且要假定认可传统道家和玄学之间的连续性的前提)，另一方面要通过比较他们共同信仰中使用的词汇来理清术语（那样做就要先假定道教思想具有同一性)。首先确定无疑的是，道家学说反映了中国人的国民性格，并且教义也确实是连续性的；然而如果我们不了解道家学说得到界定、具体化和转变的这一段宗教复兴的历史，对道家学说的任何

阐释尝试都是危险而徒劳的。

从传统观念看，道教教义是在特殊的环境下，由诸侯的记录编纂官员整理形成的，才使道教思想得到详细的阐发。那个群体掌握了关于占卜仪轨、巫术祈祷、占星学的、医学的，制药学的传统秘密，总之，秘传里保留有人类所知的关于大自然的一切学问知识和行为方法。另外，传统观念还认为从封建时代开始就有圣人贤者存在（孔子肯定在途中遇见过圣人），他们居住于穷乡僻壤的乡野田舍，逃避世俗社会生活而隐居大自然。事实上，在贵族阶层和稍候出现的儒家士人阶层当中，形成了一种特有的宗教情怀，他们对事物本质的思辨漠不关心，但是注重社会生活的严酷实践中所需要的内在教化。道教徒们对社会责任的蔑视、对专门技术训练的关心和对本体论的趣味，都是对儒家传统的反动，在社会思想中独树一帜。道教的兴起又加上了儒家等传统的推动力量，秉持传统主义的儒家士人憎恨诡辩术，因为它摧毁了既成观念；而各个宗派的斗士、社会的敌人、炼丹师和汇编思想者都整合起来，纳入到了道教信徒之中，道教教义也因此恰恰把诡辩术发挥到了极致。

如果道教思想的中心不是人与“宇宙秩序”的和谐观念的话，那么道教也就称不上是中国传统文化的集中体现。对儒家士人来说，宇宙秩序就是按照社会秩序的模型想象出来的一种抽象的、理想的秩序。在孔子的自身思想当中，我们看到了更多的现实性的东西。

对道教徒而言，“宇宙秩序”是一个存在的实体、一个具体的原则、也是第一法则。它不是道德属性的实体表现，或者某个神的显现，而是具有内在逻辑必然性的实体，被认为是具有现实力量的，最基本、最永久的普遍存在。从辩证法角度讲，关于这种实体的观念是出自于矛盾的相互转化的论辩过程中。道家学者的分析方法是定义一个正命题和一个反命题，并把它们叫做第二法则，再逻辑判定得出一个综合命题，就产

生第一法则。[1]这种逻辑推理方法在不同的概念范畴重复操作，就可以得到第一法则和第二法则的多种不同的模式。我没有办法翻译这些表达模式，因为汉语的概念范畴和法语的并不完全对应。更何况那些概念范畴是不稳定的、界定不清的，但不同的范畴在实践中却是同样有效的。道家认为第一的实体就是对立的统一性。他们拒绝给这个实体下定义，因为它在本质上是不可名的。当他们冥想这个实体的时候，就用抒情的修辞来指代；或者在辩证推论进行时，这种实体在逻辑上表述为，先于一切特殊存在的否定表现形式（无，空）；或者根据第二法则的两种模式之一的形态来指代，这种表达模式与其命题相对应，而且一方对另一方拥有优先权。所以第一法则我们称其为“道”（道家的叫法来源于此），而两个最值得关注的对立模式是“道”和“德”（《道德经》就是关于二者的一本经书）。如果有谁企图在法语的哲学词汇中寻找与之相配的词汇，这样做一定是徒劳无功的，也不可能有任何价值。道家学者（和儒家学者一样）都是在古老的中华民族信仰基础上进行思辨。如果说道家确实增加了“道”和“德”这两个词汇的神秘意味，在秘传中拥有了特殊意义，那么也应该承认它们的秘传意义和通俗意义并非完全脱离。在普通用法当中，道德这个常用词表现的是一切宗教权力，尤其是君王权威内在所特有的现实力量。“德”与这种力量相关联，尤其是当人们在实践行为细节中授予、参与和运用“德”的时候。君王的妻子和臣属都分享有“德”，而且拥有“德”的种种化身。“道”则只属于君王，它与帝王权威的力量相一致，（我们已经理解为什么“道”被称为第一法则），但是这种力量包含了各种潜在的能力，一旦使用这种能力，“道”的权力就会立刻变得具体而实际。“道德”既是功用，也是德行。“道”是功

---

① 因此，若干翻译家认为道教观念起源于“三位一体”，这是一种误导。——作者原注。

用，程度相对集中（“阳”是其更物性的展现）；“德”也是功用，但程度稍弱（“阴”是其更物性的一面）。《庄子》一书清晰地描绘了从古代信仰到道家思辨的演化推移过程，以及道家思辨与儒家理论的亲缘关系。在庄子看来，一切万物的存在都是“天道”的自由扩张和全面发展的产物。帝国也是通过类似的“王道”的扩张而实现统一的。同样的，全国都在“圣人之道”的影响之下。在儒家思想中功用是符合道德的性质，而对于道家来说它的性质却与通俗的想法类似，是变化而不限定的。然而，为了跟儒家那多少有些理想主义的天命论相对立，道家选择了“自然主义”的一元论，与唯物主义还是有差别的。道教自然主义的中心思想是“宇宙的连续体”，这个“宇宙的连续体”的存在使得精神与精神之间的相互作用成为可能。这种理论主要由《列子》提出并阐发①，同其他理论一样，也是以寓言的方式描写的。在列子的笔下，“连续”性绝非是与物质之间接触而来的连续性。钓鱼与狩猎的成功并不取决于他们使用什么样的工具；不管工具有多差，如果渔夫或猎人有功用的话，就可以利用自己的威望直接捕获猎物。宇宙的连续体是为个人权力的实现提供了适当的传播导体。为什么这样说呢，因为它自身就是一切现实万物存在的有效原则。不仅如此，音乐是人格的最高表达形式，那么连续性的最有效传播方式当然就是音乐。当匏巴弹琴时，鸟为之而舞蹈，鱼为之而跃出水面。②师文在春天奏响了属于金音的“商”弦，使之发出代表八月的南吕乐律，只觉琴声挟着凉爽的秋风拂面，似乎果物都要成熟结果了。当他夏天弹奏属于水音的“羽”弦，使之发出代表十一月的黄钟乐律，竟使人感到雪上加霜，江河封冻，一派冬季肃杀景象如在眼前。当他用四根弦弹奏出完美和音时，四弦产生和鸣，顿时在四周便有南风

① 《列子》中称为“均”的概念。——译者注。

② 《列子·汤问》：“匏巴鼓琴而鸟舞鱼跃。”——译者注。

轻拂，恰似清泉于地喷涌，甘露从天而降。[①]世界由德行构成！这些种种半具体的半真实的故事恰恰明确地说明了这一点。世界从未失去过任何统一的连续性，而且允许一切不同的生物直接利用连续性，其中包括超越物质体的力量及从中产生的原始功效。一切万事万物都是与其他万物的“原初德行”相互作用，这种联系超越了空间和时间的束缚，可以在不同的表达形式之间找到一一的对应。“道德”原则和“最高原则”为巫术与宗教之间的相互作用与影响提供了些许神秘性的导体。

辩证法使得个人可以思考“最高原则”的逻辑必然性：它是为皈依作了准备。有心皈依道教的入门者首先要做的就是清空头脑中现有的一切既成观念。因此要摆脱教派斗争和宗派宣教带来的杂念，以及当中使用到的诡辩术。大师自己也不相信那些绝对性的规则，努力展示社会风俗的相对性。在中国人的信仰中，大多施行厚葬；可是各民族中有些孝顺的儿子要剃掉腐肉之后才安葬尸骨，也有的人则是将死者火葬。善与恶难以区分，儒家士人是皇族统治的支持者，可是君王不外是个夺权者，那小偷和强盗又凭什么应该被责罚？世事变幻无常，越是幸运的时刻，也就越接近不幸。一切价值标准都是人为定义的；没有贵贱之分，无所谓正义与否，无伟大亦无渺小；一毛可重如泰山；胎死腹中也不可算是短命，耄耋之人也未必就是长寿；天地同辉、万物同龄。一切对立的事物都能合而为一。时代纪元虽然久远无垠，可与人无限的思维相比较它只是弹指一瞬。世界是巨大的：但是这个世界只是另一个巨大的世界的一部分，世界之外还有世界，循环无穷尽。人不该执著于生死：何为生命？死亡与梦境有何区别？在睡梦中我是一只蝴蝶；醒时我便是庄周。我是谁？到底是庄周梦见了蝴蝶还是蝴蝶梦见了庄周？[②]人不该执著于肉

---

① 见《吕氏春秋·审分览》的记载。——译者注。

② 庄周梦蝶：语出自《庄子·齐物论》。这是中国人家喻户晓的哲学命题。——译者注。

体：一个被砍去双脚的人要比一个健全的人更加聪明；没有双腿的人更加幸福，因为他不用去服兵役徭役。人不该执著于名誉：在泥沼里一只海龟拖着尾巴所拥有的快乐远远大于其龟壳用做三千年的占卜。人不该执著于朋友、师长、亲人：他们都无法逃避生死；在他们死时，冥想一下万物虚空就足够了，如果需要，可以念三首短小的挽词，没有必要惊吓普通人。最好不举行任何仪式和进行任何理性思考。大音稀声；大智若愚。绝圣弃智。除了无时无刻不清空心中所有的思维和情感以外，没有别的有效实践和真正的智慧。人必须“坐忘”。[①]宗教生活的目标就是达到忘我的狂喜，在“坐忘”的过程中就能够直接理解原始之德，达到“悟道”和“体道”。道士的忘我状态与人们祭祀祖先之前的斋戒准备过程有异曲同工之妙。整个仪式化的节奏是一样的。闭关静修需要相当长的时间，一般是以10为数学系数计算的；这个期间又切分为以3和7为单元的更小的周期。它需要把所有截然不同的表象接连不断地表现出来，把注意力集中在一点上。光明一见，从而悟“道”。因此卜梁倚在第三日以后，他可以抛弃外在世界；在第七日以后时，他就能抛弃一切关乎个人本质的观念；到第九天，也就是这个阶段终止之时，他能抛弃一切存在的观念。他因此获得光明而“悟道”，直视“道”的原则而享受其中，并超越了时间，超越了生死变迁。[②]这种对“坐忘”的认同是“原初道德”的体现，但需要通过对万物无限能力的感知而体现，要通过形散神聚的方式而体现的，那沉重的肉身消失了却能够驭风而行。目标在眼前实现，颂歌在他的心中吟唱：“道者道！天道也！道灭众生，而非残酷！施舍万物，古今不亏，而非良善！你年迈胜过万物，亦如无寿！你庇护、生养天地万物！你是万物之主，却不体现你的勤劳！哦！这就是天道的

① 见《庄子·大宗师》。——译者注。

② 参见《庄子·大宗师》。——译者注。

喜悦!”

对神圣力量的观想仿佛让人沐浴在圣洁之中，也授予人力量，这种力量使人超越死亡的界限和一切局限。道教信徒悟道所参悟的“至上力量”要远远优越于那种仅是同情、智慧和善良等道德化的神性；你可以说，它就是一切，是整个宇宙。这一观念是通过辩证法获得的，因此它显现为一种必然性，打上“宿命”的烙印。那是因为每个人都分享着这种至上力量的一部分，冥冥之中这种力量正确地决定了每个人的独特命运，个人命运大概也就是对个人能量的勘定。实际上，尽管个人的“命运”可能早已注定，仍然要靠他自己不断地补充这种至上能量：可以这样说，如果他能够补足自己所享有的那份最原初的现实力量（补足先天之气），那么就足够了。首先，他要通过“坐忘”这种至高的宗教行为，使自己融入宇宙能量之中；然而第二步的实践就需要观想自己成为一个完美的万物的具象，从而充盈自己在现在以及将来的“性命”，除了直接获得无穷的能量以外，几乎达到不生不灭的状态。这些宗教实践与“坐忘”共同形成了道教中各个宗派的宗教基础，也成为他们成功的根基。当道教最终被归类为异端邪说的时候，也正是这些宗教实践内容使得道教背负了巫术的特征。所有这些宗教实践都出自于种种的古老技术，这些技术被那些只醉心于伦理道德问题的儒家学者所抛弃了，道教徒却让它们发扬光大。在这些实践中，构成克己苦行戒律的主要是两条重要的相互关联的规则：不要消耗“性命”，而要增加其能量。不要消耗“性命”是必要条件，它要依靠一整套“不积极”、“不活泼”来满足。圣人总是隐遁生活，避开尘俗，不问世间事，鄙视功名，避开别人的瞩目，谦恭万物、随遇而安，上善若水，与世无争，不执迷于一切外物。这里所说的并非是指他全然无所事事。实际上，他是依照第一法则，顺势而为，不蔓不枝。他无为而治：像一棵圣洁的大树，摒弃一切特殊的用途，却永葆安身。他们的态度包含了一种与封建道德完全迥异的政治道德，

他们提倡回归黄金时代，主张回到自然状态下小国寡民的政治管理，“甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”[①]；戒除一切礼仪、政治、战争，不要耗费自己的一毛一发为统治者服务。圣人贤者以平和的态度、消极的隐遁而守身延年，圣人可以享天年，而长寿也提高圣人自身：随着时间流逝，圣人可以增长自身修行的功力。但是，除此以外，他们还有更好的增强能量的办法。他奉行节食，因为节食是一种禁欲主义者激发自我潜能的特有方式。道教圣人认为吃植物和水果都是很愚蠢的，因此他们禁食五谷杂粮；他会有分别地选择食用其他食物。他会饮酒，因为酒醉后是一种近乎忘我的状态，而且古老的信仰中认为酒对老人有益，可以延年益寿。他适当搭配食用一定量的热性和寒性食物，这是为了达到阴阳调和。对那些吸收阴阳精华的凝结物，他更是尤其钟爱。阴性物质在自然界蕴藏丰富，比如银、翡翠、玉、珍珠，尤其是以贝壳（阴性）从月亮（阴性）采来的甘露。以聚光镜从太阳采集的火（阳），与黄金（阳）的性质不同，黄金能直接食用。有道教丹家试图火炼九九（阳）八十一天提出可饮用的黄金；即使不成功，至少也可以提炼出朱砂。此外，道教的圣贤还能通过咒语、画符，甚至通过日光浴、月光浴来吸收“阴阳”之华。通过按摩的方式，他还能够把从大宇宙吸收来的精华输送到身体小宇宙里的各器官。最后，他通过“性”健康法（这种性保健法极少有人知晓，它并非以禁欲为基础）和呼吸运动的配合来保存、改进和精炼他的阴阳两种灵魂。在呼吸运动的练习中，使空气最大限度地保留在体内，长时间屏息是最重要的，其目的在于为达到“忘我”的迷狂状态作准备。按照后世道教的说法，升华之后的灵魂只保留了空气的状态，依靠空气就可以生长，在充分积蓄能量后就可以随意出入肉身，云游宇宙，完全超越肉体而存在。这种化身成仙的理

---

① 出自《老子》。——译者注。

论与宗教修行方法之间存在着一定的距离，但这却是一种极易于世俗常人理解的方式。它也使每个道教信徒看到了长生不老的希望。

道家学说的根基是自然主义的一元论，它决定了后来道教走向繁荣。它的宗派神秘主义，以及追求个人能量和长生不老的方式和技巧，这两者都导致了道教的第一次成功，然而这种成功是以损害宗教的信仰本身为代价的：他们是官方教条和既有道德秩序的拥护者，而且不管是道德的还是抽象的，他们仅仅关注如何满足自己个人的内在修行。道教似乎是在贵族圈子中最先找到了信奉者；也只有足够富裕的人才有条件接触那种道教特有的禁欲生活。因此，在诸如秦始皇、汉高祖这样的开国皇帝，汉武帝这样的伟大君王，以及淮南子这样野心满满的王公贵族的周围，我们都可以找到道士的踪影，他们对历史的影响意味深远。追求长生、探访神灵、寻找蓬莱仙岛或者提炼可饮用的黄金，这些事情都耗费颇多，而且还需要大量不计成本的人力物力投入，只能是那些有权力又追求更大权力的王公贵族才负担得起。如果说首先是那些王公贵族青睐于道教，他们都是些贪图各种权力威望的势利之徒，这样的话每当新的王朝成立之初，道教都能因势利导依附权贵，那么只要王朝的权力稳固以后，道教必将遭到遗弃，又是几度迫害，甚至是灭顶之灾。道教那种异端邪说般的教义，似乎极其利于煽动起宗教派别的运动，他们的教主很可能因此登上政治舞台。事实上，道教是在宗派运动的推动下，才传播到全国各地，并且成为一支宗教。最初的道教团体诞生于山东和四川两地。不幸的是，这段宗教复兴的历史鲜为人知。最著名的是东汉末年的“黄巾起义”，它直接导致了“后汉”王朝的覆灭。在“太平道”口号的号召之下，一个教派以一个善巫术者（张角）为中心组建起来，他能够“符水咒说以疗病”[①]。病人先要断食，扪心自问，叩头思过，忏悔罪责；他们忏悔的内容将被抄录三份，一份带到山峰，一份埋人洞穴，一

---

① 见《后汉书·皇甫嵩传》。——译者注。

份沉于河流，这样就可以告知上天、大地和水中的神灵。信奉者为了给自己赎罪，一定要遵守禁忌，多做善事。他们所有人都在等待一个新时代的到来，用占星图表和卜卦数字推算这个新时代开始于公元184年。[①]在3世纪初，在以四川为根据地的宗派运动中，产生了道教一支派——天师道，（"天师"这个称号是由张氏家族内部承袭，从古至今中国一直流传下来[②]）。这些支派的首领向其信徒征收十分纳一的人头税，他们的权威很难扩展到其管辖范围之外。然而，道士的数量急速增长，到8世纪中叶，就有一千六百余座道观，其中三分之一是道姑庵。道教发展最为迅速的时期是在唐代的8、9、10世纪，以及其后宋代的11、12世纪。1015年，宋真宗正式承认了道教"天师"的称号[③]；到1113年，在道教里建立了高级职位的等级制度体系，并得到了国家认可；[④]但它在现实生活中几乎不存在：只有各个地方的头目才享有一定的名望。1219年，成吉思汗从山东请来了一位宗教领袖傍于左右，他这样写道："访闻丘师先生，体真履规，博物洽闻，探赜穷理，道充德著，怀古君子之肃夙，抱真上人之雅操；久栖严谷，藏声隐行，阐祖师之遗化，坐致有道之士，云集仙径，莫可

---

① 公元184年4月22日（汉中平元年三月初五），张角以"苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉"为口号，自称"天公将军"，率众起义。这是历史上准备最持久、计划最周密、动员最广泛的一次起义。不久（公元184年）张角病死，"黄巾军"也被汉朝镇压。——译者注。

② 承继张天师，特别强调血统。道教五大门派中，只有天师道一脉坚守把职位传授给亲族的做法，也就是"非我宗亲不能传"。——译者注。

③ 北宋大中祥符八年（1015年），宋真宗赐号张道陵第二十四代孙张正随"真静先生"，自此"天师"世受朝廷赐号。——译者注。

④ 政和四年（1114）正月，宋徽宗下令置道阶二十六级、道官二十六等。——译者注。

⑤ 出自《成吉思皇帝赐丘神仙手诏碣》碑。碑文是成吉思汗第三次召请丘处机去西域的诏书。——译者注。

称数。”[5]尽管道教始终没有成功建立一定的宗教组织和戒律，也没有严格规范的传教士阶层，但是皇帝始终不得不斟酌提防着它那强大的力量。

在道教中，长生不死的修行方术与一神论的自然主义理论混合了起来，把人们带进了一个长生不老的神仙世界，呈现一种自然崇拜，甚至亡灵崇拜。在道教的众神殿中，除了无数的至上宇宙的基本化身和“三清”尊神以外，还包括一群与天地同参的得道仙人，他们或是乘龙驾鹤羽化登仙，或是消失在高山深谷之中。他们要么归隐山林，要么居住在月府星宫。他们偶尔也出现在尘世，但都以奇怪的姿态或方式出现，比如骑着白色的驴子奔跑上山，到了晚上，可以把驴关进用方巾做的盒子里。有时他们转生为法师，借助有法力的武器和不可思议的法术降魔捉鬼。他们在仙界有各种不同的功能。有的是地方团体的保护神，有的仅是原始的自然神，负责生命循环中的某个环节，或者大自然的某一方面。更多的则是大自然的守护神：大部分是水中妖精或者小精灵，他们是掌管洞穴、泉水、深渊或山峰的神灵。皇帝有责任维护大自然的秩序稳定，他们总是要通过道士们来讨好这些自然界的神灵。他们会把金（多是铜制的）银碎片、项链或者玉佩（通常是以坚硬石头制成），以及绘有龙纹的图画投入深渊：所有这些物体上都刻有祈祷的文字。他们在仪式前先要进行断食斋戒，然后奉献出精美的献祭品，神灵们被召集在一起。祈祷的典礼非常庄严肃穆，包括了演说、请愿、宣告、告白、对神的忏悔、向神赎罪，以及表达崇拜之情等多项步骤。神圣的祷文被用香熏过；祭司下跪，叩齿三下或者十二下；法鼓敲二十四响；吟唱圣歌。典礼在退场的脚步和辞行声中落下了帷幕。万一祈祷失败，天地失调，他们不再是以金银或者香水来献祭，而是把死猪或者女人的鞋子扔向神仙。太过于抽象化、政治化和城市化的官方宗教不得不乞求道教仪式师的帮助，那是因为中国土地上的每一处神圣角落都已经被道教仙人占据了。

各个宗教都希望自己能够成为官方宗教，或者至少是为国家服务，道教亦不例外，最终建立了类似行政化的官僚等级，体现了它政治上的转向：它逐渐道德化了，恐怕其中佛教的影响起了重要作用。自4世纪开始，理论家就意识到，如果不做道家内功修行的话，行善积德虽然不能保证他长生不老，但却是长寿的必要条件。宇宙至高无上的元始天尊不能直接掌管人世间的日常生活，于是附加了一个管理人间的神，即阎罗王。他负责记录核查人世间的一切善事和恶事。为了完成这些，他需要一大帮行政人员来做助手。道教是一种自然宗教，因而与民间信仰十分接近，它很快就吸收了民间信仰的必要成分：它挪用土地神和家族神，并对比帝国官僚等级体系，把众神也划分了等级，负责人类灵魂的神灵行政体系与人间帝王统治的行政体系相重合。每个人都拥有三个守护天使，而且他们每六十天都要向阎罗王报告（十天干十二地支轮回为六十天，是在第五十七日辛酉），这样做是为了使每个人始终保持对道德的责任感。然而，负责道德的主要官员理所当然是一个古代的家神，即灶王爷：他在每个月月末晦日都要去汇报。各处都有土地神，是人们居所的守护神，他们是神灵的中间阶层。这些神灵的最初职责就是掌管赏罚方法，其中最简单的刑罚就是减少寿命。我们完全有理由相信，一个人可以通过道教修行来增长他的性命，但也会因为不虔诚而缩短寿命；但是原本这种“宿命观”却被行政的监督所取代了。这种行政监督的实施者是一群神灵，就是古老的“土地神”；这些从最古老时代而来的神仙可以与过往的死者灵魂相互沟通。这两者的亲近关系更生动地表现在人们日益关注坟墓的作用。那些负责监督人间的官员被看做是阴间的低级公务员。受到佛教“生死轮回、因果报应”思想的影响，至少在公元8世纪以后，道教就细致地制定了一套关于下地狱如何赎罪的法典，每一份恶行都得到惩罚，每一件善行都有补偿，人间一切功过都准确地计算出相应的

价值分数。[①]还有一点值得注意的是，道教把地狱位置安置在道教最初获得成功的地方：重庆丰都的一个恐怖的山洞，地狱般的地下深洞。但是在泰山脚下，位于平原地底的“蒿里”才是人死之后魂魄的最后归处。体现上天的泰山神，因此成为阴间地狱官员阶级体系的首领。在各个城市，都有掌管地方的道教神庙，也就是东岳庙。统治阴曹地府的七十五个法庭就设在庙里。但是，我们看到还有一个泰山女神，她是泰山的女儿，也是以泰山的化身姿态出现。她最直接地得到了最实际的信仰供奉。这个女神被称为：天仙玉女“碧霞元君”。似乎她也掌握黎明日出的权力，她自己还保佑妇女生子，她的左右还陪伴着“送子娘娘”可以保佑初生婴儿平安无恙。恰恰是因为泰山神是一个伟大的土地之神，泰山才赢得了中国历史上的诸多荣誉与赞美；泰山神的女儿因为更接近大地母亲的角色，甚至得到了更多有切实作用的信仰意义。也正是在这些神灵的实际感召下，道教赢得了中国民众的信仰。

道教信仰既拥有灵活多变的适应性，又根深蒂固地扎根于中国文化。从道教一元论的现实主义中，创造出来了既法力无边又亲近民众生活的各种神仙。道教信奉者巡游朝拜道教名山道观，无疑也巩固加强了他们的虔诚之心。道教为其追随者提供了有关符咒、护身符的帮助，以及传授巫术和宣讲宗教道德。假如道教被纳入了国家宗教，道教徒恐怕就享受不到那么多的自由了。道士们能够花大量的时间和精力去实现个人的欲望，甚至包括那些被世俗绝对禁止的欲望；他们享有崇高的威望，就

---

① 此指“功过格”。“功过格”是道士自记善恶功过的一种簿册，后流行于民间，泛指用分数来表现行为善恶程度、使行善戒恶得到具体指导的一类善书。具体做法是把这类善书分别列为功格（善行）和过格（恶行）两项，并用正负数字标示。将每天行为对照相关项目，给各善行打上正分，恶行打上负分，只记数，不记事。功过相抵，累积之功或过，转入下月或下年，勤修不已。——译者注。

像方术士一样的威望。似乎道教完全可以繁荣昌盛，并不缺乏任何条件。然而事实并非如此。道教信徒人员松散，道士们也缺乏组织的方法。道教最终也只是得到官方认可而已，很难形成一个有正式组织规则的常规组织。在这两点上，它只获得过短暂的成功。作为一个宗派的教义，它的最高目标是追求个人能量的提升。它固然能激起信仰运动，成为宗教复兴的主导，但它通常的命运只是为唤醒神秘的灵力而提供修行实践方法，以及为凡夫俗子提供巫术占卜的帮助。



佛 教

佛教传入中国的历史，无疑还覆盖着一层神秘的面纱，存在着一些未解之谜[①]。一方面是因为只有当佛教具有政治重要性的时候，那些官方编年史才会记载佛教的历史。另一方面，和其他所有宗教文献一样，佛教作品中充斥着大量的伪书；这些伪书之中有一些也非常重要。经过最细致的研究之后，考据专家们仍旧对这些书犹豫不决，不得已只好把它们的成书年代划在三个世纪的范围以内。这些书大部分是在宗派对抗时，为了争夺宗教权威而补充伪造的著作。比如有一个已经得到确定的例子就是，一派佛教群体凭空捏造了一段历史，目的是为了证实，佛教最早传入汉地是顺应了一个奇迹的暗示和政府的决定。据说公元65年，东汉“明帝”做了一个梦，梦见一个高大的金人，头顶上放射白光，降临在宫殿的中央，向西飞去。于是，汉明帝立刻遣使天竺，求佛问法，中国从此才有佛教传入。[②]发

① 在葛兰言的研究著作中，他极少关注佛教的问题。——译者注。

② 参见《后汉书·西域·天竺国传》。有关佛教传入的故事中，东汉明帝感梦求法说最为著名，世称“永平求法”。许多佛教典籍记载，明帝虔诚邀请的两位印度高僧迦叶摩腾与竺法兰，以白马驮经至洛阳。——译者注。

明这一文献的结果就是，中国正统文人至今留有咒骂汉明帝的记忆。事实上，在这虚构的梦境产生之前，佛教团体就已经在扬子江下游流域出现了，有足够证据显示在其他地区也存在有这样的佛教团体。种种迹象表明，佛教传入中国的路线不止一条。

汉朝帝国采取了开放的对外政策，并且极力寻求领土扩张，扩大其影响力范围，在这样的背景下，数条往来路线的开辟为佛教传入提供有力保障。西汉武帝的军队和探险家们在公元前2世纪末再次打通了到达中亚和缅甸的道路。这些道路在公元1世纪的时候，就和通向印度洋的水路一样，都是繁忙的交通线。中国人就是通过这些往来路线开始接触到佛教信仰。在新疆和田流域的伊朗人把佛教传入了中国北方；而佛教传播至中国南部沿海地区，其后又传至山东省境内，显然是另有独立的线路。

汉帝国的对外政策最终归结为经济上的重大变革；富商和大庄园崭露头角；而与此同时却是土地流失的农业危机时代。东汉灭亡以后，大部分富裕的中国人都逃到南方的东晋避难。在此地已经被人接纳的道教神秘主义，使很多充满好奇心的人更容易接纳迅速传入的佛教。例如有一个叫“牟子”的人，就是最早接受这种外来信仰的中国佛学家。他写了一本小册子，叫做《理惑论》，使中国人开始对佛陀及其教义产生了兴趣。《理惑论》运用一问一答的方式，回答了当时人们对佛教提出的种种疑问。牟子把此书的读者群定位于那些受过教育的人，即道士或者儒家士人；这些人因佛教不讲中庸之道以及鲜明的印度特色而困惑不安。在他的论证中，巧妙地引用了大量的儒家、道家经典，广取譬喻。如我们所见，他曾在书中暗示说虽然孔子谴责不节制的生活，但却随着市民阶层的崛起，这种新道德观大有市场。通过这种譬喻的方式，他把佛教的禁欲主义说成是一种有崇高目标的英雄行为，这样的人因此可以不必遵守一般的孝道原则。他引用了一个圣僧的故事，他放弃了子承父业的权利，而把财产让给了自己的弟弟，不顾“身体发肤受之父母”剃头出

家。那些遵守孝道的儿子能够做到的最有英雄气概的事情，僧人也能做到；儒家士大夫对此也无法辩驳。至于和尚不能娶妻生子，不为朝廷尽忠之类的事，也可以用同样的方法论证其正当性。道教徒一直坚持认为世间万物是虚空和无常的。在帝国秩序混乱的时代，佛教徒利用了这些论断，但却更加有说服力。失去了儒家生活规范的中庸之道，以及日益衰退的公共精神，使得中国的市民阶层能够容忍从野蛮异域传来的佛教道德中的极端的、狭隘的个人主义。

向来注重教化的中国人总是对新知识拥有异乎寻常的好奇心。一个人对于神灵或宗教活动，怎么热衷都不嫌多，也许就是这种观念保障了许多佛经的翻译，或者能够容忍僧人这样的职业。假如帝国的统治没有分裂，假如外来民族不曾在中原国土上建立王朝，毫无疑问佛教是不会在中国如此强大的。中国民族文化的根基十分坚固，幸好在外来民族的占领下，受到了不同派别宗教的质疑，官方宗教也受到沉重打击；在那些短命的王朝中，儒家士大夫们也来不及恢复他们的权力。尽管在这样有利的环境下，这种新的信仰也几乎用了五个世纪的时间才在中国站稳脚跟。直到5世纪初期，中国朝圣者才开始到印度去朝圣；也就是同一时代，在“云冈”地区出现了最早的佛教石窟群。

在西历最初的几个世纪，来自亚洲各地的佛教信徒们开始把不同宗派的佛教著作翻译成汉语，当然这些宗派都声称自己源于释迦牟尼佛。最早翻译佛经的人是西域安息国的安世高，他2世纪时住在洛阳。当时用汉语表达佛经理论还有非常大的困难。人们最先是大量地借用了道教的术语，然后慢慢地产生了一种特殊的语言。而且大量的翻译著作使得受过教育的中国人，有可能对大乘和小乘佛教的不同教义进行研究。佛教信徒们渴望到佛教发源地去寻找真正的信念，学习真正的佛教教义。拜佛求法的渴望使得一批又一批的杰出僧侣赴往印度，他们前往佛祖的遗迹和佛教圣地朝圣，他们通常也背负着外交使命。法显于东晋隆安三年

(399年)从长安出发，经敦煌、和田、喀什以及帕米尔高原地区，跨过印度河上的绳索桥来到克什米尔地区，终于到达佛陀圣地：在那儿他看见了释迦牟尼割肉拯救一只鸽子的地方，又到了佛为菩萨时，以双眼、头施人，投身饲饿虎的地方；他参观了迦腻色迦王（梵文 Kanishka）修建的雀离大塔[①]，瞻仰了在佛顶骨精舍的佛祖头骨、在佛锡杖精舍的佛祖乞讨时的拐杖，他到达了佛祖得到顿悟的菩提树下，还有仙人鹿野苑精舍，那是佛初转法轮的地方，佛从三十三神之天宫下界的旧址，以及佛祖往生极乐，进入涅槃[②]的城镇。他学习梵语，研究寺庙制度，归国途中又在斯里兰卡的佛齿塔看到了佛祖的牙齿。一个世纪后，北魏明帝神龟元年（公元518年）受胡太后之命，使臣宋云与崇立寺沙门惠生、法力等高僧出访天竺。隋炀帝（公元569–618年）为了广布国威，曾经派遣了几支使团到周边各国研习佛法。玄奘在公元629年出发，沿途拜访了不同民族的国家的王公贵族，并缔结了外交关系。继玄奘之后，唐又派王玄策前后数次出使印度，这可能是因玄奘的外交报告而决定的；唐朝继承了汉代和隋代的扩张政策，利用佛教信仰来对周边的夷狄政权加以政治管控。由于8世纪的唐朝内乱，朝廷派往印度的朝圣活动也一时中断了。直到宋代初期（公元10世纪）政通人和，这些朝圣活动再次盛行。这些佛教徒在中国外交上的功绩，乃是佛教被中国强大的历代帝国王朝许可甚至偏爱的原因之一。然而，朝圣者赴远方拜佛求法，需要有非凡的勇猛之心，他们除了给佛教信仰带来光辉以外，也为它注入了鲜明的形象和直接的宗教震撼。

与佛教在朝廷取得稳固地位的同时，中国的上流社会注意到在佛教

---

① 雀离大塔位于布路沙布逻城的东南七、八里处，塔高四十余丈，五层楼式的佛塔，众宝装饰，壮丽威严，是法显所见过的佛塔中最壮观的一座。——译者注。

② 即完全超脱于尘世烦扰的境界。——译者注。

某一宗派教义中的一些神秘主义的元素，而这种神秘主义与道教哲学家的关系密切，道教素来就有类似的修行方法。从6世纪开始，以冥想为主的佛教（禅宗）进入了中国[①]。禅宗经过了初期的一段困难历程之后，这个教派成为唐朝，尤其是宋朝非常流行的信仰，是当时佛教的主流。禅宗修行的目的是通过冥想达到顿悟，释迦牟尼就是通过顿悟成佛的。传统、教义、戒律、佛经典籍，所有的一切皆不重要。心外无物，世间一切皆是虚空、无常的。菩提和大智慧是内心的直观感受，是直指人心的结果。只需抛弃对世俗的错觉和幻影，就可达到心无杂念、平静如水的状态。唯一的原罪是人们不能保持一种意念集中的平静状态。一旦捕捉到了这种单一而绝对纯净的思想状态以后，便获得了灵魂的救赎，此时就超越生与死的限制，超脱生死轮回之苦。顿悟者见性成佛：对他来说，时间消亡，顿悟就是永恒，内心即本真。要达到这种顿悟却无法可依，非传授可得，或者说，授道只是以遥远的比喻和否定式的例子为顿悟作些准备，即帮助拂去心中幻象。智慧绝不需要外在表现；大师与门徒之间不依靠语言文字交流（推理最是徒劳），最多只是用些感叹词，而这种毫无实在意义的感叹词只显示出思想的具体化和凝结的程度。这种神秘的主观主义吸引了足够多的上流人士。它能给予艺术家和文学家丰富的灵感，给远东地区的绘画与诗歌赋予特有的魅力。这些绘画和诗歌旨在表现虚空和无常的世界，其题材都无关紧要。但是这些诗歌的韵律和绘画的手法，却可以超越时间和具体事物，表达一种个人直觉状态，一种特别而又永恒的现实。究竟是什么使得世俗的上流社会对佛教如此痴心？佛教除了外交功能外，为什么能够如此流行？那是因为它的冥想静思是艺术灵感之源！僧侣冥想时的优雅形象，增加了佛教的声望，助长了一些关注灵魂的人转向进行佛教的神秘修行。禅宗这种主观的冥想方式与

---

① 禅宗产生于中国，而非印度。——译者注。



道教的冥想在性质上是异曲同工的。两者的目的都是提升个人灵魂的能量。在禅宗信徒的思想里，几乎很难看到内心深处的救赎想法。但不可否认的是，在中国上流社会中，人们正在习惯使用一套新的佛教术语。

佛教一旦有了适应中国人思维的教派教义，佛教信仰就成功地在世俗大众中推广开了。当大批僧侣到印度直接获得了有效的佛教传布的方法以后，宣传的效果就更上一层楼。最好的方法当然就是使用寓言故事比喻佛教禅理。例如志怪文学，汉末时期出现，在3-4世纪期间不断丰富，而在中国僧侣掌握了梵语以后，则进入了极度的全盛时期。印度佛教徒则运用了他们国家的民间故事。他们巧妙地利用了动物变幻的神话故事来说明因缘业报。他们首先指出，灵魂并不是附属于人体，在人死后，灵魂可以重新转世为人、动物、恶魔或者神。然后他们说明这种灵魂转世的规律是一种道德法则。灵魂在转世的生命阶梯上或升或降：每一个生命都是其前世善恶行为的综合结果；同样，未来无限转世的生命状态也取决于现世一言一行之中的善恶。为了避免不幸，首先要做的努力就是认识到一切欲望皆虚无，然后要向众人宣讲世间万物，尤其是人生的无常。在印度的诗歌中就不乏有说服力的例子。例如说，从前有一个圣人，他原先居住在一个国家，那里只有一棵树，树的果实比罐子还大，味道甘甜似蜂蜜，足以养活当地百姓、官员、皇帝和皇后皇妃。在那里的人无疾病之苦，至少都能活八万岁，女孩要五百岁后才出嫁。这个圣人的财富不计其数，然而他仍然这样描述生命："人生有如朝露，瞬间即从清晨的草尖上滴落消失：人生苦短，怎能长久？生命好似散落水中的雨滴，纵使溅起几个水泡，也瞬间破裂，而比这水泡更稍纵即逝的，莫过于生命；人生犹如闪电，一闪而过，比闪电更易逝的，是生命溜过……生命更像一头正被拉去屠宰场的公牛，每一步都走向了死亡，人生的每一日都好比公牛的每一步，日出朝暮，人生无多；生命亦如从山上奔流而下的洪水，日夜不息，横扫一切，绝不停止，生命流逝犹快

于此，日夜兼程，永不停息地奔向死亡……”圣人直到熄灭了一切生的欲望，他绝望的长诗连续不断。还有就是关于动物的寓言故事，这些动物因无法抵制食欲、激情，甚至友情的诱惑而掉进恐怖的陷阱：比如猴子和乌龟之间友谊与仇恨的故事。“猴子从不纵情声色，放逸无道，而且饮食言谈，说正义理。但他却沉浸在与乌龟的友谊之中，险些被淹死。皆因乌龟的妻子背信弃义，这个世界上最危险的事莫过于对女人的爱。”[①]通过这些故事，中国人从这些灵魂下降为动物的寓言中得到了启发。通常情况下，这些寓言的教诲直接来自于佛祖本身，讲述的是他转世为动物身姿时的经历。佛曾经是一只孔雀，却犯下了一个错误，就是放纵自己，受到一只蓝鸟的勾引，并想娶它为妻。蓝鸟喜欢华丽的食物，孔雀为了给蓝鸟觅食而被猎人捕获；于是它发现自己是多么的愚蠢，而应该学会正当地判断女人：“女人的引诱似恶魔的召唤，随之而来的总是王国的毁灭和生灵涂炭，可是愚蠢的人对她们极为尊崇。”[②]中国人从此篇寓言中得到了警告，即对一切现世的执著都是危险的；同时又使他们更加确信生命轮回的真实性。他们自己的民间传统中，包含了很多人死后，灵魂转世为蛇、熊等动物，重返尘世的故事。这些动物转世的故事并不会使中国人震惊而不可接受。这些故事都婉转地暗示了一个全新的观念，即是人投生为动物是一种道德法则的结果，而信奉佛教，实践佛教的道德准则就能避免不幸的轮回转世。

释迦牟尼在自己无数次生命转世的过程中就严格履行这些佛教道德

---

① 《佛说鳖猕猴经》。森林中的猕猴和鳖是好朋友，数多往来。鳖妇认为他在外淫荡，有不节事，皆因猕猴，当图杀之。鳖妇装病，称必须吃猕猴的心肝。鳖驮猕猴到水中，要取其心肝。猕猴说我的肝挂在树上，速回取肝。猕猴上树后，说你我共为亲友，寄身托命。而还相图，欲危我命。从今往后，各自别行。——译者注。

② 见《佛母大孔雀明王经》。——译者注。



准则，最后他因此成了佛。最首要的道德准则（波罗蜜）就是慈善[1]：就是要对身陷世间虚荣之中无法自拔的人广为施舍。无数劫（宇宙生命的大周期，数万年为一劫）以前，佛祖是迦毗罗卫国的皇太子。人们称他为悉达多王子[2]。出于对父亲的尊敬，他奉命结婚，并养育二子。后来，他认为应该让自己的身心遵照波罗蜜之慈善行事。于是他散尽了所有家族财富，“为的是满足一切人间的欲望，而且不拒绝任何请求。”“因为被邪恶的目的所左右”，他竟然把能在白莲花之上行走的白象送给了一个王子，那是他的竞争对手，而这只白象是王国最好的保护者。大臣抱怨他，于是悉达多王子被放逐。在出发之前，他逗留了七天，向所有的来拜别的人慷慨馈赠。他的妻子要求与他一起流放；于是他带上妻子和两个孩子同行。他应众人的请求，依次把他的马、马车、衣服以及他妻子的衣服分给了众人。他到达一处人迹罕至的地方，开始打坐冥想，而他的妻子到远处为他采集水果等食物。当她走远时，一个恶魔面孔的婆罗门走到近前，向悉达多索要两个孩子。于是他交出了孩子，并说：“你跟着我走了这么远的路，仅仅是渴求得到我的儿子和女儿，叫我如何能拒绝呢？”孩子说：“您代我们向母亲告别一下，不能亲自向她道别，我们感到很难过。”在婆罗门的要求下，父亲用细绳把他们捆起来，而婆罗门驱赶他们，鞭打他们，那个小一点的孩子喷出鲜血，昏倒在地上。当母亲返回来的时候，悉达多正坐在地上冥想。“快告诉我孩子哪儿去了，没有他们我怎么活？”她说道。悉达多让她连说了三次，然后才说：“一个从库鲁王国来的婆罗门要走了我们的孩子，我交给了他。”然后，悉达多安慰她，让她想起以前曾经承诺过不再阻止他的慷慨。她知道他已经决心“不再拒绝任何人的任何欲望，而只有自己的父母他才不会给别

---

① 一共有六种波罗蜜，即佛教的首要道德。——译者注。

② 见《悉达多经》。——译者注。

人”。“现在我只是把孩子作为一件礼物，而你却扰乱了我的完美思考。”这时又过来一个婆罗门，也同样拥有十二种丑陋的面孔：“我来这儿是要你的妻子。”王子立刻回答道：“我同意，很好，她是你的了。”所幸的是，王妃并没有蒙受嫁两个男人的耻辱，因为这个丑陋的婆罗门实际上是一个神伪装而来的；当意识到悉达多此时没有任何言不由衷之意时，他放弃了自己的请求。但王子仍然坚持完成他的请求。他向神称赞自己的妻子：“她勤劳热心、聪明美丽。你现在就带她走，我内心平静而充实。”“菩萨就是这样去实践波罗蜜之善的。”

菩萨经过了无数次轮回转世，积累了很多功德，并立誓要成佛。那些太执著于生命之人是不会为了如此崇高的信念而抛弃一切的。他们只是世间俗人，缺乏佛性；他们执著于现实社会，修行着各自力所能及的那份阴德。他们首先要略知佛法精神，学习领悟什么叫佛、法、僧。当他们弯下膝盖，双手合十，诚服于佛、内省反思时，他们就可以宣读戒律，从此成为在家的居士，在生活中按照戒律行事。第一不杀生，为的是下次转世时不会遭到报应成为残疾；不偷盗、不放高利贷，这样的话在来世就不会像羊一样被剪毛、像驴和骆驼一样被剥削；不淫邪，否则来世投胎做鸭子；不妄语，不两舌，不恶口，来世投胎就不会是跛子；不饮酒，否则来世变癫狂。此外，他们绝不能拒绝布施，否则来世将变成乞丐。如果他们完全履行以上条例，来世就能投胎做人，生活幸福，一帆风顺，长命百岁。但是如果有谁想要更上层的命运，就必须从凡间此岸的诱惑中抽身，而且要服从僧人的清规戒律。当他愿意出家时，他会挑选一个寺庙接受剃度，寺庙的住持会在寺内众僧面前给他削发。袒露右手手臂和肩膀，脱掉鞋子，右膝跪下，举起合十的双手，叩头三次，发愿三次，真心皈依佛、法、僧，而放弃家庭。最后他承诺服从十戒：戒杀生、戒偷盗、戒淫邪、戒妄言、戒饮酒（这些戒律对常人依然适用）、不涂饰香鬘、不观听歌舞、不坐高广大床、过午不食、不蓄金银财

宝。入门考察期完成以后，他可以有腰带、内袍、外袍和僧钵，然后必须要在众人面前宣布自己没有任何违规行为的污点，诸如异端邪说、传染病、宦官或者双性人、强奸过尼姑或者杀害过僧侣、背负债务等等。他必须承诺不违反以下四条戒律：保持贞操，不拥有财产，不杀生，不妄言。最后他还要发誓严守修行的戒律：不袒胸露背；只吃化缘得到之食物；只睡在简陋茅屋；只用动物排泄水做药。从此，他可以为自己的幸福尽力，为自己服从戒律而感到光荣，提升自己到达最高的智慧。女性削发为尼也要经过类似的仪式、见习期和立誓。但是，只有在众僧人的面前得到认可之后，她才最终成为真正的尼姑，而且她还必须接受额外的四条戒律：避免和一切男性接触；绝不能与男性独处；不隐瞒女性同伴的过失；不能与被处罚的僧人并肩而立。两个月一次的集会可以监督僧侣更好地遵守戒律：它规定了四种会被开除的重罪，还有十三种需要忏悔的轻罪。隐居忏悔的天数由罪孽消失的时间而定，还要附加六天的静修。九十种轻微罪过可以在公开忏悔中得到宽恕。一百种更小的过失只要内心悔改即可。对尼姑的规定，除了被开除的条例之外，还有十七个忏悔的条例和一百七十八个轻微罪过的条例，这些规定当中有一些是相当怪异的。

在家的人广修功德，布施僧侣们，而僧侣们则以化缘为生，可以增加善根：显然那些在家的布施者将从僧侣那里积累功德。罪恶深重的灵魂将堕入饿鬼界。佛教徒知道个人的布施不能使他们免除陷入饿鬼的厄运。佛祖的弟子摩诃迦叶“为了报答父母的养育之恩，希望能够拯救自己的父亲母亲，他开启智慧之眼凝视宇宙；他看见自己死去的母亲已经在饿鬼之间复生；她没吃没喝，已经饿得皮包骨头。他把自己的钵装满食物递给母亲；她接过食物，左手遮挡着，右手把食物卷成饭团；但食物还没有放进嘴里就变成了燃烧着的炭火”。佛为这个弟子的孝行所打动，佛陀决定在七月十五日那一天，让“善男信女为他们七代的直系亲

属带来一百种味道的食物、五种水果、净手的碗、香和油、火炉和灯、床和被褥，世间的一切善物汇集于此，然后装到一个大碗当中进奉给十方世界的大德高僧。与此同时，那些聚集在圣地的人，即那些在山间达至三摩地（一种冥想的状态）的人，那些在树下遵从戒律修身的人，那些闻声之人，那些了然因果之人，以及那些显现出十方世界菩萨果位的众比丘，总之，也就是所有修佛之人，都要一心虔诚地从那个碗里取食。圣洁的人们遵守戒律，一心清修，这真是功德无量啊。在僧侣们忏悔各自心中罪孽的时候，进奉给各个僧人的食物就已经做好了，与此同时，那些供养者的亲属灵魂将得到超度，也得到了衣服和食物，他们将被花朵般的光辉所包围，并享受无尽的快乐。因此，“三宝”（三宝：佛、法、僧）的功德佑护下，在这些僧侣的天赐的神通法力帮助下”，虔诚的孝子为其父母洗清罪孽，脱离苦海，享受食物。而要做到这些，只需在比丘们洗清自己的罪孽的时候，提供给他们衣服和食物就可以了。供奉观音是中国特有的仪式，它对佛教在中国的成功流行很有帮助。它不仅仅为孝子提供了极大的心灵满足，更重要的是它弥补了官方宗教信仰的缺憾。农村百姓在水面上撒下花瓣，祈求死者灵魂一定能够得到转生；王宫贵族通过献祭的方式抚慰那些无人祭祀的野鬼。封建帝国有义务安抚死者，保证亡魂有平和的归宿，然而这项义务被忽视了。使死者安息，特别是在动乱的时代，有太多死于暴力和夭折的人变成了凶残、报复心极强和疯狂的亡灵。就因为如此，道教显示出其特有的作用，它以大自然的力量为中国人提供了心灵援助。正如既抽象又贫乏的官方宗教不得不寻求道教的援助一样，佛教也正是通过抚慰死者的世界，有益于国家的稳定而赢得其声誉。在七月十五日举行的献祭仪式很好地满足了整个民族的精神需要，因此，它在古老的信仰基础上，很快就成为了常规性的节日庆典（鬼节）。那一天人们都会把水果皮或者鲜花轻放在水面上，让它们顺水漂浮，并在其中放置一盏小灯；用来召集鬼魂。后来，人们

认为这个仪式是专门为了安慰溺死者的灵魂，那盏小灯是给死者照亮转世投胎之路的。但它仍是死者和转世的常见节日里最核心的仪式。

僧侣们会因没有尽孝而受到惩罚吗？他们通过自己的苦行和虔诚而要求得到的施舍，又怎么能拒绝他们呢？如果说信奉者是供养僧侣，为他们提供衣服和食物的话，那么，反过来正是僧侣们也为死者提供了衣服和食物。而且他们做的更多，僧侣们让死者的灵魂有了好的归宿，而这原本只是僧侣们自己所追求的。他们的团体类似于一个激进而成功的教会，旨在消解罪孽，拯救苍生于苦海，并“竭诚一心”地使他们与“无量上德”以及圣徒的福佑荣光联系在一起。他们誓言抛弃世间一切财物，放下一切欲望，这是非常接近于成佛者的最高尚的祈祷。“我愿普度众生，使之不再遭受任何老、病、死之苦。”圣徒们集体才能完成的事情，一个真正成佛的个人也同样可以完成。在每一个佛的世界都有一个救世主，十方世界都有佛的主宰。但是佛教的创始者释迦牟尼佛曾说，拯救仅仅是“法”的修行和“僧”的说教；崇拜释迦牟尼佛仅仅是踏上了苦行之道，使人们逃脱转世的轮回。而中国人的信仰中，弥勒佛更受青睐，尤其是阿弥陀佛。阿弥陀佛在观音菩萨的辅佐下，掌管西方极乐净土。阿弥陀佛立誓要让那些临终时发愿进入净土的人获得光明，并接受那些悔改自己罪孽的人进入极乐世界。的确，他端坐在一朵很壮丽的莲花上，花蕊锦簇，可以看见他纯洁的灵魂因慈悲之心而从此岸解脱。观音则愿意倾听一切不幸者的呼声，并让众生脱离苦海。当法显经过长途跋涉，从印度朝圣返航时，船只在暴风雨中遇难，此时正是观音拯救了佛经和这些忠实的信徒。只要呼喊观音菩萨保佑，遭遇了盗贼和恶魔也可以得救；囚犯的镣铐自然解开；毒蛇失去毒性，雷电不再危险；妇女安全分娩，母子平安。妇女们对观音的信奉更加虔诚，而且更直接。因为观音是一切慈悲之源，普度众生,往生极乐世界，满足做母亲的祈愿。大多时候，观音以女性的面貌出现，有时她代表着强大的力量，以

千手观音的姿态出现，有时被孩童围绕，有时在如雨的花瓣中漫步，手持杨柳枝和玉净瓶，裙摆飘逸，身后跟随着那些虔诚的灵魂，观音引导着他们去往西方净土。在受欢迎程度上，唯一能与观音媲美的就只有药王菩萨。在民间信仰中，他端坐于宝座上，手持药钵，周围环绕着十二药叉大将。佛和菩萨的慈悲画像从印度越海或者经过亚洲大沙漠传入中国，形成了无数的神祇。由于犍陀罗艺术[1]传统，这些佛像当中都隐含着一种希腊式的优美：太阳神阿波罗的微笑，各种神灵深邃而优雅的风格。不管是画像还是雕刻，佛教神灵的造型都对宗教宣传有很大的帮助。中国人在此之前从来没有如此具体、如此亲近的神灵。经过漫长的时间，在一些风景胜地，虔诚的信徒开凿出宏伟壮丽的石窟，雕刻了心中信仰的佛像。例如云冈千佛石窟、龙门石窟、敦煌莫高窟、四川大足石刻等都是这样建造的。这些直观的神像，全都个性鲜明、别具风格，出现在佛教仪式上，善导民众；石刻经文则铭记了施主的虔诚，以及对佛祖的信赖。然而，如果说在中国佛教艺术的早期，也就是北魏鲜卑王朝时期，那些佛像不但优美而且别具个性的话，那么平庸单调的千人一面则很快成了主流。同样，那些石刻的祈愿经文也形式僵化、千篇一律。施主们都祈求神灵拯救苍生，保佑天子、皇后、皇太子和自己的亲属九族；他们祈祷自己能在西方净土获得重生。至于那些私人的祈愿，通常是些愿病人早日康复、士兵希望早日终止战争、军官祈求避免伤亡等等。有些石刻（未注明时代）显示，泰山有向佛教神祇转化的趋势。只有一篇石刻很打动人心，表现了孝顺之心，但它却是用经典的儒家套语表述的：“父母养育子女，母爱如天，父爱似海，何以回报？父母怀抱孩子，歌声

---

① 犍陀罗（梵 Gandhara），意为“香气四溢”，古印度的一个国家名，是“汉传佛教”东传的必经之路，早期佛像艺术被称做犍陀罗艺术，其中融合了印度、希腊文明，进入中国后又融入了中华文明，其最大最有代表性的就是云冈石窟。——译者注。

伴他入睡；当他口渴了，母亲喂他乳汁；如果不是她的孩子，她则不会让他吸吮。”

一般而言，这些石刻经文似乎是人们在生活相对宽松、家庭富裕的情况下的作品；几乎不可能弄清佛教在农村的传播范围。它曾遭到残酷的暴力镇压：在公元444年，公元626年，公元845年；但没有哪一次镇压能永久地持续下去，也没有哪一次镇压成功地使佛教衰退不振；公元845年的迫害持续了几乎两年时间，期间至少有二十五万名僧侣被迫还俗。7世纪佛教内部的教义改革，尤其是8世纪引入了符咒、真言、手印、密修等实用的修行方式，这些都大大增强了佛教的势力。从那以后，佛教和道教之间，展开了激烈的斗争，用各自的方法保护中国人免于恶魔侵袭，保护万物灵魂、树木、坟地、浅滩、水井、古董，安抚吊死和溺死之人的灵魂、未腐烂的尸体等等，双方也都赢得了中国人的拥护。于是佛教依靠咒语、护身符和法力而生存下来。至少在上层社会佛教引起了神秘主义的复兴，又促进了艺术的发展，而在中产阶级甚至可能在普通民众中，则唤起了信仰的复兴，或至少是对死者和来世的宗教活动的复兴。

令人感到疑惑的是，舶来的佛教居然能够得到中国人的认可，并且在中国生根发芽。要做到这一点，必须要有一定的外部环境支持，国家在蛮族压迫下的逐渐衰微也是一个必要因素。更令人瞩目的是，伴随国家政权的衰微而来的是社会的解体，来自异域的佛教信仰正是利用了这样的机会，而社会解体又进一步加强了中国佛教之中的个人主义。与之相反，华夏文明和官方正统信仰却能够抵御这种社会解体带来的影响。儒家士大夫始终对佛教保持着高度警惕。他们拥有最强烈的公共责任感，以及对民族传统的高度自觉。他们意识到，僧侣制度和神秘主义正在摧毁着古老的孝道原则和纲常秩序的基础，从而危及到了国家政权的稳定。其中最有名的例子就是，唐宪宗要派人寻找佛骨，韩愈上书唐宪宗皇帝

《谏迎佛骨表》[1]；他以雄辩的口才和如火的激情清晰地揭露了佛教的危害："安有圣明若此，而肯信此等事哉！然百姓愚冥，易惑难晓，苟见陛下如此，将谓真心事佛，皆云：'天子大圣，犹一心敬信；百姓微贱，于佛岂合惜身命!'焚顶烧指，百十为群，解衣散钱，自朝至暮，转相仿效，惟恐后时，老幼奔波，弃其业次。若不即加禁遏，更历诸寺，必有断臂脔身以为供养者。伤风败俗，传笑四方，非细事也。佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制；口不言先王之法言，身不服先王之法行；不知君臣之义，父子之情。假如其身至今尚在，奉其国命，来朝京师，陛下容而接之，不过宣政一见，礼宾一设，赐衣一袭，卫而出之于境，不令惑众也。况其身死已久，枯朽之骨，凶秽之余，岂宜令入宫禁？孔子曰：'敬鬼神而远之。'古之诸侯，行吊于其国，尚令巫祝先以桃膨祓除不祥，然后进吊。今无故取朽秽之物，亲临观之，巫祝不先，桃膨不用，群臣不言其非，御史不举其失，臣实耻之。乞以此骨付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑。使天下之人，知大圣人之所作为，出于寻常万万也。岂不盛哉！岂不快哉！佛如有灵，能作祸祟，凡有殃咎，宜加臣身，上天鉴临，臣不怨悔。无任感激恳悃之至，谨奉表以闻。臣某诚惶诚恐。"[2]韩愈这一充满活力的请愿书为众多捍卫中国传统文化的文人士大夫提供了典范。

儒家是最终的胜利者。没有任何一种宗教的复兴能够颠覆中国的古老信仰。除增加了神灵的数量以外，它们增加的仅仅是对教义的漠不关心。中国人最后采取了一种迷信的实证主义，他们接受所有宗教形式中他们认为可能有效的方面，并在某种程度上加以运用。毕竟，它们可能

---

① 元和十四年（819）正月，韩愈作《谏迎佛骨表》，时任刑部侍郎。佛骨：指佛教始祖释迦牟尼的一节指骨。韩愈因为此文触怒宪宗，几至被杀，后为崔群、裴度所援救，堪被贬为潮州刺史。——译者注。

② 韩愈：《谏迎佛骨表》。——译者注。

在某一特定时刻，某一特定的事件，对于某一特殊的个人，因某一目的而很有用处，但是在内心深处，归根到底他们关心的还是传统。这种融合各派的实用主义，如果我能用这个术语的话，在宋代哲学中确立了一种教义的理论表达。在12世纪，由于受到佛教主观主义和道教一元论的影响，作为正统派的宋明理学，经过其集大成者朱熹的理论归纳，详细地阐述了一个有进化论倾向的综合理论体系，但是其中的主要特征是理性主义。其目的似乎是将人的心灵从对死亡的恐惧和对鬼魂及恶魔的惧怕中解放出来。宇宙依照自身的“理”来发展，规则而有序；万物都有“性”，因“天理”的具体表现有不同的层级，万物之“性”也就有高有低；任何人皆有其“分”，也就是说，一种有关生命和认知的特殊能力。一切个体的存在都难逃消亡的命运：极端地讲，短暂的生命是可能的，但是灵魂最终都要消散，并复归于气，而灵魂只是气聚则生，气散则死，顺之而已。一切存在都只能按照一种半物质的、内在的“理”来行事。这个理论体系排除了一切神秘主义的可能性，并且仅在传统道德上认识宗教活动的价值。在16世纪，王阳明几乎完全放弃了这套理论体系中的形而上学部分。他提出内在固有的善是君子的特征，就是合乎天理，这种善就是道德生活的唯一基础。真实与平和的唯一义务和原则就是“致良知”。这种道德主观主义，或多或少顺应了传统主义，最终带有明显的进化论哲学的味道，时至今日，似乎仍然支配着受过教育的中国人对宗教事务的情感。



结论：现代中国人的宗教情结

地理学家多次强调，中国有4亿信佛者；而那些对中国文化浅尝辄止的人则妄下结论认为中国人的宗教是三教合一的。事实上，人们可以俯首皆是关于这种鄙陋的传统概念，即“三教”。三教的教主是老子、佛和孔子，但是孔子的地位从来没有得到崇拜；老子抑或佛的造像都是由道教徒或佛教徒塑造的，奉在正中的位置。这两种非官方的宗教都相互认可，互相包容，前提是自己拥有优势的地位，以便与正统的教义亲近媾和。[①]实际上，现在所谓的“三教合一”的方法不过反映出人们对任何宗教教义基本上都是漠不关心。中国人并没有按照宗教信仰把人们分成不同的群体；按照以往的传统，中国人会同时向和尚或道士求助，甚至是有文化的人、官员。中国人非但没有宗派之见，而且当他们向这些宗教

① 北京的一所创建于1912年的监狱里有一个会议大厅。在传教士的讲台后边分别放置着五个造像——耶稣基督、老子、孔子、约翰·霍华德、穆罕默德。然而不必纠结于这五种宗教因素混搭在一起，没有佛祖的造像并不代表任何意义，同理，塑了约翰·霍华德的造像也没有什么特殊含义。——作者原注。

神职人员求助时，也没有把他们奉为神明而崇拜。

在城市，除了一些社会地位低下的人之外，人们基本上都进过学校念过书。他们阅读报纸，或者听别人读给自己。所有的人几乎都受到儒家思想的潜移默化。他们尊重传统的风俗习惯，几乎或纯粹就不信奉神秘主义，而偏向游离于信仰之外的实证主义，当然不包括迷信。他们遵守风俗习惯：这需要在一定的环境场合中，比如在葬礼上，必须由专职人员主持相关的仪式。在你家旁边的院子里[①]，你可以听到为逝者举行的佛教法会：切莫认为逝者信奉佛教，或者认为他的家庭成员里有佛教徒，抑或认为这个家庭或多或少与佛教信仰存在联系。你马上就会听到音乐和道教法事的声响，如果你的邻居是那种做事铺张讲究场面的人，那么和尚、道士将会日夜轮流地做法事。当为逝者安放灵牌的时候，还将会请一位儒教的文人（礼生）处理仪式。请他做一种宗教的仪式，他所做的事与我们请求一位学究为逝者撰写墓志铭有着本质的差异。他书写的灵牌将被赋予神圣性，成为祖先崇拜的对象。仿佛是这个儒家的文人正在以官府和国家的名义赋予这个家庭拥有一个祖先的权利。在他书写牌位的那一时刻，我们可以认为，他此时称得上是一个司祭；但此后，他又只不过是一个普通的人了：他的社会地位使他向来受到尊重，然而最荒谬的莫过于把文人当做神职人员了——和尚和道士才是神职人员。在这群人中，有少部分是官府官僚、学者和修行之人；民众一般不关注他们。为应付这种事经常要雇用一些奴仆，当然不会对他们表示尊敬。人们理所当然地认为和尚与道士集所有的罪恶于一身：他们在戏剧舞台上扮演着强盗、骗子、贪婪之辈和淫棍。旁观者从这些非同小可的控诉中反观出抵制神职人员干涉政治的意愿，这可不是一件轻而易举的事情。

---

① 这里包含着葛兰言的个人经历。1911 年至 1913 年期间，他在北京学习，后又于 1919 年春再次来到北京驻留了数月。——译者注。

贱视和尚与道士为无赖而被雇用，原因是他们显然就是那样的人，而不是因为他们的身份是低等的神职人员，同时遭到人们的嘲笑和惧怕。声名狼藉的他们照样被雇用着，而雇主与他们的关系不是信徒或非信徒与布道者的关系，和尚和道士主持下葬逝者，工作结束之后他们仍旧是布道者，无论是否受人尊敬或怨恨，而且他们的人品无碍大体。人们与他们之间的关系只是雇主与临时雇工的关系：一旦法事结束之后，布道者爱怎样就怎样。道场演法事令人敬重，而不是敬重演法事的人。和尚和道士只不过会些法术，在某些情况下他们几乎没什么用：中国人会把所有能够掌握传统或只要能奏效的秘密仪式之人邀请在一起。对于一般的城里人来说，和尚和道士甚至都称不上法师，他们只不过是些术士。

可能有的人会认为妇女对僧道会更尊重些，对于僧道更多的还是出自对于他们个人的尊敬。然而尊重他们的原因并不是因为他们做了剃度，僧道与被请进家里算命的盲先生相比，很难说就比他们更受敬重和尊崇：他与佛陀、老子以及时常叩拜属于某种宗教的法宝无关。如果一个中国妇女想求子或者乞巧时，她会在相应的节日里去供奉着观音菩萨或者碧霞元君的庙里求签。她表达虔诚的方式与那些乞丐向路人讨饭一样，都是俯伏跪拜。她所祈之神明到底是哪宗哪派？她根本就不关心。她注重的是只要这个地方灵验，她只管烧香，求僧道为她念经：僧道实际上是个受雇的总管，而不是法师。然而妇女并不是只在固定的场所里向他寻求帮助；她们经常需要他来出谋划策。然而他所掌握的那些构想，与报纸上的广告给出的介绍相比，更让人感到信服；二者的区别在于，掌握奥秘的人是公开的；他名声享誉，使他更近乎方士。

在农村，和尚和道士依靠垄断而营求生计：他们供职于当地的寺院。在哪个庙堂供奉何种神仙，什么人受戒或者剃度，这些都无关紧要：在寺院服务的人仅仅是风俗习惯的中间人，每一个神仙也只是当地的神仙。乡下人只要付出少量的香火钱就可以保佑自己免遭天降的厄运，而且还

可以接受其他的一些惯例的需要。这样做并不能说明他就是一个僧人或道士，或者两者皆是：他无非是在交香火钱。通过这种方式，他得到了安心，与他为官府服劳役和交了税之后获得的那种安心一样。假设官府新征了一项税目，或者某个教派在当地施舍了一座新的寺院：为了摆脱宗教或官府的烦扰，农民差不多都会出自习惯，恭顺地向征税者或者寺庙缴纳赋税或供奉。如果宗教被定义为信徒将个体对教义表示出明确的信仰，他们对宗教人士的无限崇敬，那么有关中国的宗教为“三教合一”或“二教合一”的说法，都同样是错误的。实际上，在中国，只有祖先崇拜差不多算是明确的信仰。然而那个能够算得上“司祭”这个名义的人，他也是一个世俗的人：一个家族的族长。

教义和教主都不能统治中国人的宗教生活。这种宗教生活是由繁多而细微的宗教活动组成的——它们的确是宗教活动，原因在于它们是必须要做的。但是，如果想要搞清楚每种宗教活动对每一个人产生多大的影响是件很困难的事——尤其是这些宗教信仰还繁芜庞杂、模糊不清；它们是宗教信仰，因为它们是群体性的；但是也很难说它们可以点燃起每个人的宗教信念。

给逝者装裹寿衣的人一般要在死者脚下放置一个簸箕；有的地区，必须要在迎亲的时候射箭；在特定的季节里孩子要放风筝；当一位重要的大人物坐火车起程之时切忌要放鞭炮。想必中国人依旧觉得需要抚慰出行之神，他们认为秋季必须要有一个庆祝丰收的节日，他们认为如果没有按照惯例进行仪式性的抢婚就不能迎娶到新娘，他们仍旧要顾及到尊拜徒弟之神。事实上，雇工礼炮齐鸣为的是表示对东家的给予厚望，表达敬意：就像欧洲人向一位将要踏上旅途的贵妇表示敬意时，把鲜花送到她的包厢里一样。中国的孩子有一个季节里要放风筝，就类似法国的孩子有一个季节要玩“抓俘虏”游戏一样。当一个人向迎亲的轿子射箭时，他不会比那个英国国王向他女儿的马车投掷纸做的马蹄考虑得更多，而我们当中没有一个好管闲事的人愿意在没有烛光的条件下为死者穿

衣，却可能是出于比那个为死者脚下放簸箕的人更多的超自然的考虑。

我上述列举的那些例子，在中国还有无数个与之相类似的习俗。宗教活动就是由所有这些风俗习惯组成的。在西方人的眼中，这些习俗由于它们显现的与教义问答手册上规定的宗教义务迥然不同。第一眼看上去，宗教和世俗之间的区别，在中国比在我们这里（西方）更难以体会。所以，按照评论家的看法，中国人是世界上最现实、同时也最迷信的民族；另一方面，鲜有人言中国是一个具有宗教信仰的民族。实际上，几乎所有的中国人所遵守的这些风俗习惯，都是基于传统精神和纲常礼法；这是一种由整体的忠诚意识所构成的国家宗教。对每种特定的习俗所产生的信服度，个体之间存在很大差异，对于同一个人来讲，此时和彼时可能都是不同的。如果一个人的孩子染上了天花，他也懂得接种疫苗的益处，但是他仍然会在窗户上糊上红纸，因为这是传统的治疗办法，如果他不这样做的话，他就会自责不已。一个具有现代意识的新娘不会允许用封闭的红轿子抬她过门，拒绝顶上红盖头；她会坐进一辆小轿车，让大家都能看到她穿的西式婚纱：她希望这样做可以彰显她对成规的漠视。然而以传统的观念来看，新娘要穿红色的衣服，只有在葬礼时才穿白衣服；车里的坐垫和新娘的裙子应该是粉色的；它们会是想象得到的最浅的粉色：它们绝不是白色。你可能会认为，不管是哪个年轻女性抑或得病孩子的父亲，或者是大多数的中国人无疑都不会相信红色或白色的作用。他们观察到或知道如何把古代的象征规则与流行的审美品位相适应，然而他们并不希望在各个方面与这些规则相悖；他们感受得到这些规则具有强制性的特征，如果他们违背这些规则，他们将会茫然，将会担心厄运的降临。

总的来讲，中国人的习俗还未被迷信完全笼罩，每一种习俗都是有意用来获取某种特定的益处。只有对完全遵循这些规则才有效果；这些规则组成了古老习俗的主要部分，遵循者可以摆脱生活中潜伏的危难。这些危难不是一般人所理解的、在现实中存在的、常见的形式，如下地狱之类的。

人们希望尽快避免灾祸尽管不是很明确，但是却非常实际：通过大量细致而常规的，却又无须多虑的行为，可以成功地消除所有由日常思考所产生的超自然的忧虑。

大量的那些底层民众的习俗，其中带有宗教性质以及难以确定的行为，使得中国人看起来几乎是活在一个彻底的世俗世界之中。那些拥有崇高宗教理想的人，认为中国人丧失了宗教精神。然而中国人并不缺少宗教精神：它表现为另一种形式。这一宗教精神的根本之处是一种近乎高贵优雅、精微玄妙，激励着每一个人，换句话说是对传统道德价值观念的坚信不移。1919年在北京，一些非常保守的中国人被邀请到六国饭店用餐；他们非常明白西方的习俗是允许男女成对共舞，他们的很多同胞也已经接受了这一习俗，而且餐后这样一场舞会即将展现在他们面前。刚刚演奏了二十个节拍，仅仅跳了两步，这些中国人像一个人一样整齐地起身，向主人致敬后离开了；对于他们而言，用这种方式离开也算是一件很纠结的事，然而他们怎么能忍受观看这种不成体统的美国舞蹈呢？这表明他们被野蛮行为所玷污。一段优美的芭蕾舞可能不会引起他们的不满。早些年以前，有一位新任职的主教要在大教堂里就职。一些朝廷的官员也被邀请参加这个盛典；一位内行向他们介绍了典礼的内容和细节。他们对展现在眼前的这一神秘的事物没有表现出丝毫诧异，相反他们却是对这一隆重仪式的过程表现出明显的兴趣：他们简直太壮观有序了。他们全神贯注、屏气凝神、庄严肃穆：他们并非担心被异邦的信仰侵蚀而玷污了自己。有一次，一位思想开明的中国人向我请教何为教义的变体；他感觉这很古怪奇特。于是我就带着他去听了弥撒。在去之前我预先跟他介绍说，当每一个人都低头不敢直视祭坛的时候，那会是一个令人感动的场面；然而如果他实在想看看主祭的动作，他可以变通一下，不用低头，而我作为他的向导我也可以不用低头，反正低头这一动作只是出于习惯性并非强制的。然而我看到他很虔诚地低着头。这说明仪式

系统是必不可少的，仪式的任何程序都是有用的，没有任何一种信仰只是关心纯粹的金钱利益：信仰理论体系的差异在这里意义不大。

然而，如果我们相信那些评论员的话，确实有一种信仰支配着中国人的生活：对神灵的信仰根深蒂固的普遍存在于中国社会各个阶层之中。的确，高僧和仙道共同努力为中国创造出了大量的众多的神仙和魔鬼；也的确如此，文人学者未曾坚定地宣传过无神论或者灵魂存在论。大多数人都是审慎的不可知论的信徒，许多人更是纯粹的怀疑论者。还有一些人则严厉地鄙视大众的盲从。所有人都力求从中趋利避害。没有人(除了王充，公元1世纪的时候他就抨击鬼魂幽灵的存在，给予了客观的解释，而且坚决否认了任何形式的神灵存在说）真的试图摧毁对鬼神的信仰，无论是吉祥之神还是经常出现的更多的邪恶之幽魂。几乎没有人敢于正面抨击对鬼神的信仰——可能是畏惧破坏了祖先崇拜这种普遍和必需的现实信仰——被视为一种坚固而悠久的民间信仰。报纸上经常能读到一些生动的故事：某个地区的百姓受到鬼怪残害，而搞得警察团团转，鬼屋和各式各样的蛊惑事件，这些成为当下报道的主题。也有人听说这样的事，某某当红的女演员刚刚被复仇的恶鬼所吓死。所有这些有关鬼的故事以新闻的形式呈现在人们面前，有一个共同特征是通过引用历史记载，即出自于一些记载奇闻轶事的典籍，试图赋予这些鬼故事以权威性。鬼故事也形成了一种文学体裁，有自身的创作规则，如果“很久很久以前”这样的套话被一个精确的时间所替代，那么描述的这些很显然皆具备了故事的特征。这些故事在多大程度上值得人们相信？这些故事又在多大程度上值得文人和诗人对其益处进行渲染，值得想象、叙述和聆听，即便它能够很好地驱尽恶鬼幽灵。这些故事又在多大程度上值得嘲讽？这些都很难说明白。我在部队时有一位战友，他是巴黎人，也是一位手艺人，非常现实的一个人。他经常给我讲他知道的那个故事，而且总是强调同样的细节：一个面包师的妻子生下了一窝小狗，这个可

怜的女人甚至因为此事进了监狱。我从未猜测过他是否在开玩笑：他看起来十分令人相信，给出了时间和地点，当他的故事遇到了知音时他讲得更加兴奋，好似亲身经历的一样。如果一个中国人听了他的故事，而且他身边的所有战友中的每一个人都津津乐道地讲述自己国家的鬼故事，那中国人对法国人的信仰会怎么想？他会认为在法国和在中国一样，发生的很多事情都只能用鬼怪所为来解释吗？他会认为法国人和中国人一样都相信五花八门的鬼怪吗？他会认为在所有地方都有这样一种成为了文学体裁的鬼故事，故事的主题也近乎相似，它们意味着某些传统需要的是想象而非现实存在的信仰，而且中国有很多这种令人印象深刻的故事，由于他们的同胞喜欢讲述这些故事并有时间这样做？我根本就不知道，而且我也不知道中国人是否栖居于萦绕着鬼怪故事的世界里。

中国人是不是更多的信鬼，而不信神？与他们现实生活最紧密的神灵观念就是“老天爷”（一个仁慈的最高级别的神）或是灶王爷，不同的社会阶层变化很大：他们之间的变化看起来与我们很相似，随着年龄的变化，孩子们对于圣诞老人的理解也有所改变。中国人的信仰看起来并不包含任何坚定的信念或执著的忠诚。一旦用一种截然不同的方式去构思神灵（我指的是中国的神），它们就逐渐变为虚无缥缈、臆造出的形象，不再让它们拥有精神活动之外的任何真实性。鬼神信仰（赋予中国宗教以万物有灵论的面目）无外乎是一种文学表述，这并非荒谬的想法，这种想法也很圆滑，既含糊不清又强力有效，即世界是由不可确定的、无处不在的神秘的宗教力量相互作用而形成的。这就是《列子》借助寓言来阐述“宇宙无限”这一概念时所表达的主要思想。我非常愿意相信当今中国人的思想基础依然如此。它为我们的行为和思考给予了更多的积极而神秘的指引。当每一件事都做得完美精彩之时，就不会有什么奇迹了。他们对于依靠宗教来创造奇迹的需要，与通过科学创造奇迹的惊喜相比，在中国人的眼中两者半斤八两。最具有推动力的发明也没给他

们带来任何似曾相识的感觉。几个世纪以前，能工巧匠们制造了各种飞行器试图飞上天空，道教的方术之士知道如何检查人体内的各个器官。这一过程是依靠人神通灵感应还是利用工具完成的这一点并不重要：只要拥有相关的工具设备或者雇用那些有这些工具的人就足矣。重在实践的思维模式给予了习俗完全的自由。我知道有一位汉学家十分羡慕他的仆人们打电话时那种心神安定的状态。中国人面对他们所不知道的机器设备时不会有半点焦虑不安，就和他们面对神灵时一样，他们借助传统经验去理解神灵和科技的运作方式。所有的问题都可以通过合适的规则与适宜的实践来解决。如果一个人不懂得这些，他可以咨询专家。但是他不会认为要把一切与神灵沟通的重担都交付给神职人员：因为神仙才不会那么斤斤计较，不会过度关注人间生活中有害的行为。

如果在一个由纵横交错的宗教力量创造的世界里，中国人的生活中缺少明显的宗教情结，他们的生活多少还是由情感所支配，无意识的情感的确存在，这些情感从最严格的意义上来讲应该是宗教性质的。这些情感与支配他们祖先的生活的那些情感在大体上是相同的。人与世界之间存在着休戚与共的相互作用，这种观念仍保持着强大的力量：如果我这样讲，每个人都感觉到社会组织的存在状态必须与事物的规律完全一致，也因此必须在时间和空间里定好自己的位置：由此历法和风水的重要性也突显出来。天文局印制的精美的日历，上面用各民族伟人的头像加以装饰，这些工作都是徒劳无功的。尽管在别的场合中国人也有伟人崇拜的举动，但是他们在这里不是因为伟人给日历带来权威感，他们更尊重的仍旧是按照古老传统模式的日历：它确定吉日和凶日，让人们知道什么时候需要待在家里，什么时候可以出行做事等等。更加高度可信的是，在应季的时节吃到刚摘下来的蔬菜和水果而获得的愉悦，这种满足感来自于完成与自然生命亲密共享的职责，中国人是最注重这一点的。在这种义不容辞的责任之中，仍然包括对于选定空间的持续关注：于是

就有了专业做地理堪舆的人，叫做风水先生。他们不单单提供诸如哪里适合安放棺椁，哪里宜于动土盖房这样的咨询。他们还知道怎么利用宗教法则把不规则的错位纠正成正位；为此，需要拉起帷幕、修筑坛台或者修葺地表（因为不平坦的地面有一种象征意义），抑或依据周围的空间方位选择摆放合适的象征物品趋利避害。人们有义务接受大自然的影响：人们不能随意地睡觉或是摆放家具。这些风俗被视为中国的特色：你可以在其他任何国家找到相类似的风俗，但是对于中国人来说才有这些特殊的宗教责任。这些可以被视为农耕文明的重要特征；几个世纪以来他们一直都抗拒着城市生活。然而来自西方对他们生活的影响却日益加深；时间和空间定位的职责感逐渐地被转变成一种简单的传统风俗，不再受任何信仰的支撑。在民国肇始，袁世凯感到有必要让南方的政治家们认识到北京不是一个安全的地方；此外，纳税人趁新政权刚刚成立之机拒绝交税；军队仍然讨要他们的军饷。有一天夜晚，军队烧杀抢掠了一些地区。自从满族政权覆灭之后，原本只为皇帝专门出入的南门已向公众敞开了。南方属火。城中谣言四起，贸然地打开了南门，使得北京遭了大火。关闭了南门，大火也随之熄灭了。我没法说明有多少人能够接受这种花哨的虚构的解释。从此之后，由于交通需要的原因，南门不断扩建，北京也没有发生火灾；但也的确有变通的办法，他们悉心地建造了一座塔楼当做屏障，或是起装饰作用。

如果可以这样讲，在大城市中，这种人与自然界必须相一致的责任感正在消失，而在今后很长的时间里，在农村，农民对这种责任感的降低幅度却比较小。不管是在城市还是农村，作为个体的人与其故土之间彼此相互依赖的关系，以及随之而来的责任感仍然被严格地恪守着。这种责任也会强迫外国人去遵守。在所有输出劳工的合同里，都有一个遣返尸体的规定性条款。一个美国妇女死在了船上，她的丈夫请求保存她的遗体，船长能够预见到这个在海上举办的葬礼将会是多么棘手，尽管如此，他还是下令做了。的确，船上有几口棺材，但是按照合同里写的

它们属于在机房工作的中国人的财产，即便只搬走一口棺材，船上都将会引起罢工。居住在同一个城镇的中国人，只要是来自同一个省的，他们之中就会有些活跃人士组建起同乡会，以便将遗体运回故土。这种对遗体的返回并不是基于我们那种十分矫揉造作的、炫耀排场的感情；它是由一种简单而深厚的信念支配的，即落叶归根，死者的身体属于他的故土。

不能让自己的家族绝后是每一个中国人必须承担的另一个责任。独身生活仍然是备受责难的，对于女人而言，最不幸的莫过于没生儿子。担心没有子嗣继承财产，成为了推进一夫一妻制度运动的最大阻碍之一。最沉重的灾难是不能眼睁睁看着一个家族绝嗣，这种情感是对祖先崇拜的最现实的因素：中国的中产阶级如果没有将延续家族后代的责任转变成一种宗教性的情感，那么祖先崇拜就只不过是一种具有象征性纪念价值的家族传统。如果这种情感被流露出来，西方人的反应会很震惊。一个中国人听说他的所有家人远在他乡全部遇害，他首先会庆幸自己当时没有在场，没有遇到这场劫难。如果你认为他这是极端的自私和麻木不仁的幼稚表现，那么你就是太愚蠢了。中国人是很刚强坚忍的，首先想到的不是自己，而是他的家族能够延续；他庆幸还有希望可以保留家族的血脉；这并不意味着他不会宁愿牺牲自己而代替父亲和长兄去死。

一些从古代民间流传下来的简单而深刻的观念，推动着中国人的宗教生活。这些观念给予了最底层的民众生活获得满足的意义，对于更有文化的人来讲，宗教情感是通过继承民族传统的个人内在修养而显露出来的。总之，从古老的象征主义中发展出的形式主义足可以将生命从对神灵力量的虔诚膜拜中解放出来。每个人都认为这些力量本质上是天生的。根本没有必要对宗教事务过多投人，因为有神职人员负责这些。在人的世界之上，没有人乐意再安置一个神的世界。宗教复兴不能明显地改变中国人对宗教的态度。其他的宗教复兴可以改变这种情况吗？问题好像就与现在有关，因为有一些传教士在中国，还有一些中国人正在沿

街发送宗教宣传资料，从中我们可以意识到这样的问题："我们难道需要宗教吗？"（即一种新的宗教）。

在佛教、景教、袄教以及其他众多宗教之后，天主教徒给中国带来一种新的宗教。天主教早期的宣传受益于引人瞩目的新科学和技术知识，所有的声望都归于传教士；它得益于耶稣会士在他们的团体组织最幸运的时期中表现出的敏感和热烈；直到现在，它仍然拥有最恪尽职守的传教士，他们（除了正统派之外，他们毕竟是少数）无疑是最会用兄弟般的感情打动人。起初，就天主教发展的繁盛程度而言，中国是没法和日本相比的；自从宗教迫害被停止，天主教的传播有了令人注目的有规律的进展，然而与早期相比还是略显缓慢。天主教丰富的教义在中国人那里没有赢得什么威望：启示录、山中出土的圣书、神化身为圣母马利亚、耶稣死而复生、天堂、地狱以及受惩罚获得救赎等等都是他们所知道的。如果教义对于他们既没有吸引力，又不重要，对传教士而言就是一种阻碍，因为它必须是明朗清晰、坚定不移的：伟大的格雷戈里的时代不再有了。天主教的典礼华丽有序，如果它不命令皈依者只准使用它的仪式，并把所有的其他事物都置之度外，其实天主教可以吸引中国人。最大的困难在道德方面：中国人不知道怎么会有那么绝对性的家长式权威，要顺从一个卓越超群的精神领袖宣扬的绝对权威。最终，让一个真正的信徒向民众灌输祈祷的观念看起来并非易事，而墨守成规的方式对民众才有效果。天主教传教士看起来也不指望可以说服那众多的饱受儒家思想滋养的中国人；实际上中国人如此地厌恶天主教的原因就如同他们的祖先对于佛教表现出的那样。尽管天主教试图从中国具有影响力的阶层中获取信徒，但是它的宣传重点还是面向普通民众的：它希望通过有关的早期教育，在第二代、第三代人中培养出优秀的信徒。他们吸收信徒的方式恰好是受到当地生活的启发；中国人有组团结社的习惯：这样可以保护他们抵制地方官的滥用职权或者支持他们打官司，当然同时他们也

找不到比天主教传教士更好的庇护者了。这些显露出一种不懈的奉献，伴随着一种现实经济的意识，促使了天主教在中国这片土壤上扎根。皈依是耐心的结果：世上没有通过直接布道就能获得大批皈依的例子。

天主教布道团的意图是严格依照传统的方式宣传教义。新教徒布道团的工作中，美国因素日益起主导作用，他们的布道工作看起来更容易些，改革后的教会信仰的性质不再那么明确。如果美国宗教认为准确的教义才是至关重要的东西，那么从美国来的传教士在中国进行传教工作就绝不会率先成功。新教徒布道团承担着人道主义的责任。他们人员众多，财力雄厚。他们致力于公共健康和社会救助；他们主要工作在城镇。他们试图按照盎格鲁-撒克逊的原则组织社会生活：他们的会议大厅和娱乐场所都备受欢迎；他们吸引会说英语的中国民众，而这样的人实在是太多了；当地人喜欢他们的宣讲方法，所以他们都津津乐道。交流仅仅局限于一些道德的主题：例如抵制鸦片、饮酒、卖淫和一夫多妻制度。在北京，圣公会和新教教会付出了非常巨大的努力（将近200位传教士得到了350位当地人的帮助），发展的信徒还不足5000人，天主教徒大约有10000人，而北京有80万以上的居住人口（据1918年的人口统计）。

在中国的西北有众多的穆斯林（北京大约就有25000人）；1914年天主教布道者想把《古兰经》的选篇和儒家思想一起编进教课书中，然而没有成功。在中国，伊斯兰教的重要性体现在政治方面而非宗教方面。藏传佛教与之相同。一些信仰阿弥陀佛的宗派只有少数的信徒："我这一生都不会忘记（一位基督神父言道），我在看到一位信阿弥陀佛派的年轻母亲做敬礼时，我所经历的感受是：她首先闭上双眼，沉思冥想，嘴里嘀咕着她所忏悔的事情和她所期盼的事情。接着她把两个小孩排成一排，那两个孩子都是经过精心的训练，尽其可能地用最真诚的态度做了一遍他妈妈刚刚做的一切。我对此感到疑惑，除了这些阿弥陀佛信徒之外，还有没有那么多灵魂崇拜真正的上帝。"有一个佛教团体，它在乡村都有分支组织，在北京

有10000个会员：他们每年聚会两次，主要的职能貌似就是一个禁欲协会。

我前面给出的这些数字可以显示出现在传入中国的宗教势力的分布情况，以及这些传教士的力量。道教有可能复兴吗？十年前，我仍然可以看见在大街上发放的道教宣传册。我心怀感激并充分利用了这些意外收获的小册子，如同一个陌生人身在巴黎，好奇地想知道法国人的信仰，正好遇到了苦修社团散发的宣传手册。尽管中国人有敬纸惜字的传统，但是我当时却没有看到任何人会放下手里的事情，或者停下溜鸟的脚步，兴冲冲地奔向那个散发传单的人。道教思想看起来不会激发出任何宗派团体。但是它却正好契合了中国民族精神中的某些深层性格。如果中国一旦发生什么大的社会恐慌，很难说道教不会在其中扮演什么角色。

官方信仰彻底崩溃了。自1916年以后，祭天仪式便不复存在。过去皇帝举行春耕仪式的先农坛现在被改建为一个音乐堂。同时，我们也可以看到一些中国人全家围坐在土地庙旁的古树下消磨着下午时光。儒教将来能够残存吗？标榜自由思想的国会议员们坚决地攻击着儒教。而儒教协会的人则捍卫着儒教，他们甚至试图让儒家经典进入学校必修课。这个协会的人是保守派。

有些接受新思想的中国人拒绝接受国家的道德原则。他们当中的一些进步人士创建了独立自由的新型学校，称为“孔德学校”[①]。孔德的两个汉字意思恰好一个是美德的德，一个是孔子的姓。

不容置疑，儒教之德在于培养实证精神，这种精神的最高理想可以被定义为“秩序”和“进步”。有越来越多的学校在中国的土地上建立起

---

① 1917年，蔡元培、李石曾和北大教授沈尹默、马幼渔、马叔平等在北京东城区方巾巷的华法教育会的会址，创办了一所新型的学校——孔德学校。这个名称取自法国实证主义哲学家奥古斯特·孔德（Augueste Comte）的姓“孔德”。1918年，沈尹默、马幼渔、钱玄同、陈大齐等以“新教育研究会”的名义编出了孔德小学一年级学生用的国语课本。课本的内容有短语、儿歌、故事等，每个字都有注音，还配有插图，插图是徐悲鸿画的。这一课本很适合儿童学用。小学一年级国语课本中先教注音字母，这在当时是一种新的试验。——译者注。

来，校舍通常就是利用以前破旧不用的宗教建筑。教育开始普及到社会的最底层，它培养灌输了一种中国特有的以人为核心的道德情感。这种道德传统因有益于中产阶层的利益，而受到儒家士大夫的保护；其原则是由远古的巫祝礼生所建立；它所擅长的就是可以把人们从神的重压下解脱出来；但是，在传统社会中，它却不能把人们从传统礼教仪式的负担中解放出来。中国孩子全都聪明伶俐，但是有时候他们却聪明得过头了。现在他们从教室出来就可以活跃在球场上，“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”已经不再是他们头上的金科玉律了。他们仍然保留着温文尔雅而且精明能干：他们有更加宽广而自由的空间。他们现在学习新知，而再没有行为举止和礼仪的教育。他们活泼、勇敢，为接受自由思想并付诸行动作好了准备。一天，我看见从教室里跑出一群孩子，教室是用一间破旧古庙的大厅改造的，现在寺庙仍留有一角用做佛事。就在孩子们玩游戏的时候，一不小心撞到了一个刚好从屋子里走出来的和尚。他们看上去并不惧怕，只是微笑着表示歉意。那个和尚却十分生气，老师则很乐意为孩子们撑腰，应声而出，站在院子里。周围冒出来了一些看热闹的人。这两个人的争吵没有持续多久；突然“王八蛋”一词进入人们的耳朵，吵架就应声结束了。所有这一切都发生在一个冬末的黄昏，在古老的北京城，很有魅力的一隅——玛哈噶喇庙前一个小高台的空场上[①]。夜幕初降，毫无疑问这里并不存在什么恶鬼；那口小钟还孤零零地挂在屋角，也没有咚咚作响。在温和的夜色中，可以感觉到新的季节即将来到。或许是到了回房打坐冥想的时间吧：那个和尚的黄色僧袍消失在一片断壁残垣之后。

---

① 玛哈噶喇庙，即普度寺。位于南池子大街东侧，故宫东南约一里处，寺庙建筑在一处高台上，比周围民居高出数米。康熙三十二年（1693年），建为玛哈噶喇庙，供奉护法神大黑天。乾隆四十年（1775年）赐名“普度寺”——译者注。